SEJARAH & BUDAYA SYIAH DI ASIA TENGGARA

PENYUNTING

Dicky Sofjan, Ph.D.

UNIVERSITAS
JOGJAKARTA

SEJARAH & BUDAYA SYIAH DI ASIA TENGGARA

Penyunting
Dicky Sofjan, Ph.D.

Sejarah & Budaya Syiah di Asia Tenggara
@ Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Penyunting
Dicky Sofjan
--cet. 1 -- Yogyakarta: Penerbit Sekolah Pascasarjana
Universitas Gadjah Mada, 2013
hlm. xxviii + 330

ISBN 978-979-25-0118-6
1. Sejarah & Budaya Syiah di Asia Tenggara
Judul
2. Kumpulan Essai

Cetakan Pertama, Juli 2013
Penyunting Ahli: Dicky Sofjan
Penyunting Bahasa: Elis Zuliati Anis
Desain Cover: Joko Supriyanto
Pradiastuti Purwitorosari
Tata Letak : Pradiastuti Purwitorosari
Foto Cover: Julispong Chularatana
Keterangan Gambar Cover:
Upacara Maharam pada hari peringatan Asyura di Bangkok, Thailand. Kuda Imam Husein yang bernama "Dzuljanah" membawa keranda matinya yang telah dihiasi sebagai bentuk peringatan terhadap tragedi pembantaian terhadap Imam Husein, keluarga, dan pengikutnya di Karbala.

Penerbit: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada
Jl. Teknika Utara, Pogung Sleman, Yogyakarta
Anggota IKAPI No: 077/DIY/2012

Hak Cipta @ 2013 pada Penerbit

Dicetak oleh: Percetakan Lintang Pustaka Utama (0274-624801)
Isi di luar tanggung jawab percetakan

SANKSI PELANGGARAN PASAL 72:
UNDANG-UNDANG NOMOR 19 TAHUN 2002
TENTANG HAK CIPTA

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tutjuh) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau, menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (limaratus juta rupiah)

SEJARAH & BUDAYA SYIAH DI ASIA TENGGARA

Penyunting
Dicky Sofjan
Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS)

KONTRIBUTOR

1. Azyumardi Azra
   Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta
2. Husein Heriyanto
   Universitas Indonesia, Jakarta
3. Imtiyaz Yusuf
   Universitas Mahidol, Bangkok
4. Julispong Chularatana
   Universitas Chulalongkorn, Bangkok
5. Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad
   Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniri, Banda Aceh
6. Mohammad Ali Rabbani
   Islamic Culture and Relations Organization, Jakarta
7. Mohd Faizal Bin Musa
   Universitas Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur
8. Rabitah Mohamad Ghazali
   Universitas Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur
9. Rima Sari Idra Putri
   Universitas Muhammadiyah Sidoarjo, Jawa Timur
10. Supratman
    Universitas Hasanuddin, Makasar
11. Yance Zadrak Rumahuru
    Sekolah Tinggi Agama Kristen Negeri, Ambon
12. Yudhi Andoni
    Universitas Andalas, Padang
13. Yusni Saby
    Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniri, Banda Aceh
14. Yusuf Roque Santos Morales
    Universitas Ateneo De Davao, Davao-Filipina
15. Zulkifli
    Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta

PENDAHULUAN

Penulisan buku ini berawal dari konferensi internasional yang diselenggarakan oleh *Indonesian Consortium for Religious Studies* (ICRS) berlokasi di Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta. ICRS adalah sebuah lembaga konsorsium tiga universitas yang kesemuanya berada di Yogyakarta, yaitu Universitas Gadjah Mada, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN Suka), dan Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW). ICRS menawarkan program internasional di tingkat Ph.D. (*Doctor of Philosophy*) dengan tiga bidang spesialisasi, yaitu teks suci, sejarah sosial agama-agama serta agama, dan isu-isu kontemporer. Saat ini, setelah enam tahun didirikan, ICRS memiliki lebih dari 60 mahasiswa dari sepuluh negara yang berbeda.

Dalam konferensi internasional ini, saya diberi kepercayaan sebagai anggota *Steering Committee* yang bertugas untuk mengawal substansi. Setelah melalui proses diskusi dan pertimbangan yang mendalam, kami di ICRS sepakat untuk memberi tema konferensi tersebut *The Historical and Cultural Presence of Shias in Southeast Asia: Looking at Future Trajectory* (Keberadaan Sejarah dan Kebudayaan Syiah di Asia Tenggara: Melihat Arah Masa Depan). Konferensi ini diselenggarakan pada 21 Februari 2013 dan dihadiri oleh para sarjana

dari Indonesia, Thailand, dan Malaysia yang mempunyai perhatian besar terhadap permasalahan Syiah di Asia Tenggara. Sayangnya, para sarjana dari Singapura dan Filipina berhalangan hadir untuk memberi kontribusi mereka dalam konferensi tersebut.

Untuk sampai kepada tema ini pun, prosesnya juga tidaklah mudah karena terjadi persilangan pendapat. Tema pertama yang muncul sebenarnya menggunakan konsep "*The Historical and Cultural Encounter*", di mana konsep "*encounter*" dapat diterjemahkan sebagai 'perjumpaan'. Alasannya, kata *encounter* lebih dinamis dan interaktif, dibandingkan kata "*presence*" yang bermakna 'kehadiran' atau 'keberadaan'. Ada yang beranggapan bahwa kata *encounter* mengandung konotasi yang sedikit negatif. Konotasi ini mungkin berasal dari potongan kata "*counter*" yang biasanya menggambarkan paralelisme atau bahkan perlawanan. Argumentasi ini sebenarnya kurang kuat karena dengan proposisi "*en-*", makna dan orientasi kata tersebut berubah total. Hanya saja, kata ini memang berpotensi menimbulkan kesalahpahaman, seolah *encounter* mempunyai makna 'mengkounter', dalam Bahasa Indonesia. Dengan demikian, pada tataran persepsi politik, jika ada Syiah, maka pihak yang akan mengkounter tentunya saja kaum *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* atau Sunni. Mengingat sensitivitas dari isu yang diangkat dan beberapa peristiwa kekerasan yang terjadi mendahului konferensi tersebut, maka kemudian digunakanlah konsep "*presence*" sebagai konsep yang lebih netral, non-polemik dan non-politis.

Persoalan lain yang muncul dalam penyuntingan buku ini menyangkut masalah bahasa. Dalam menghadapi persoalan terjemahan, saya meminta bantuan teman dekat saya, Saut Pasaribu, seorang filosof yang sudah menerjemahkan lebih dari 60 buku-buku akademis yang serius dan tebal. Keyakinan saya kepada Bung Saut ini didasari oleh pemahaman dan penghayatannya terhadap kompleksitas beragam pemikiran dan lika-liku perjalanan sejarah tradisi pemikiran dan filosofi. Kualifikasi seperti itu yang saya butuhkan dari seorang penerjemah, dan bukan sebatas orang yang mampu mengalihbahasakan artikel dari Bahasa Inggris ke Indonesia. Hal lain menyangkut persoalan bahasa terkait dengan penggunaan banyak sekali istilah-istilah dan frase-frase asing. Ada Bahasa Arab, Farsi, Hindi, Thai, Tagalog, Aceh, Makasar, Jawa, Minang, Maluku, dan lainnya sehingga membuat buku ini seperti tampak multilingual.

Pada perjalanan menyunting buku ini, saya juga harus membuat beberapa keputusan sulit dalam memproses pilihan-pilihan diksi dan kebiasaan gaya para Penulis. Problematika pertama yang saya hadapi menyangkut penggunaan kata "Syiah". Sebagaimana tertera dalam judul buku ini dan yang termaktub dalam semua bab yang ada, saya telah memutuskan untuk menggunakan pengejaan "Syiah" dan bukan "Syi'ah", "Shiah" ataupun "Shia". Hal ini saya lakukan semata-mata untuk mendahulukan kepentingan pembaca Indonesia yang terbiasa dengan pengejaan ini. Artinya, sebagai Penyunting, saya lebih memegang prinsip *familiarity* (keterbiasaan) dan *functionality* (kegunaan)—dari sudut pandang Pembaca—di atas prinsip transliterasi dan akurasi.

Meskipun demikian, persoalan tidak berhenti di situ. Penggunaan kata Syiah sendiri dapat mengundang permasalahan tersendiri, mengingat kebanyakan orang Syiah lebih sering menggunakan istilah "*Tasyayyu*" dan bukan "*Syiah*" untuk menyebut diri mereka sendiri. Makna dari kedua istilah ini sebenarnya sama karena hal yang dituju sama sekali tidak berbeda. Hanya saja, *vantage point* atau perspektif yang dipakai kedua kata tersebut berbeda secara hakiki. Syiah diambil secara langsung dari konsep "*Syi'atu Ali*" yang berarti "Pengikut Partai Ali bin Abu Thalib". Para *Syi'atu Ali* ini adalah orang-orang pengikut garis kepemimpinan spiritual dan politik Imam Ali, sepupu sekaligus menantu Nabi Muhammad. Mereka biasanya diposisikan *vis-à-vis* pengikut para khalifah seperti Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan dinasti-dinasti Islam turunannya seperti Bani Ummayah serta Bani Abbasiyah. Perihal kaum Syiah, Ali Syariati (1971) dalam *Fatimah is Fatimah* menulis sebagai berikut:

> Mereka adalah yang terinspirasi oleh kebebasan dan keadilan. Mereka adalah api yang tak akan pernah sirna melawan para penguasa yang despotik dan mereka yang hatinya bias (*prejudiced*). Mereka adalah orang-orang yang berserah diri pada Jalan Kebenaran. Akibat keterikatan mereka dengan marahnya Kebenaran, para pengikut [Syiah] adalah para musuh yang menutupi Kebenaran. Mereka adalah musuh dari segala bentuk politik yang menjadikan manusia sebagai budak. Mereka adalah musuh dari eksploitasi ekonomi dan despotisme spiritual.

Sedangkan *Tasyayyu* lebih diartikan sebagai sebuah ideologi atau paham Syiah, selanjutnya disebut Syiahisme. Ada hal yang esensial untuk membedakan dua istilah yang mirip ini. Istilah Syiah terkadang

terbagi dua, yaitu *Syiah Diniyah* (spiritual) dan *Syiah Siyasah* (politik), seolah keduanya dapat dipisahkan. Logika ini didasari oleh asumsi bahwa seseorang dapat menjadi Syiah secara spiritual, walaupun tanpa berbaiat secara politik. Sebaliknya pun dapat terjadi, yaitu seseorang dapat memegang teguh haluan politik Syiah, tanpa mengikuti kepemimpinan spiritual dari Imam Ali. Bagi sebagian orang, tentunya hal ini sangat absurd. Akan tetapi, bagi sebagian lainnya, hal ini masuk akal. Oleh karena itu, saya lebih memandang perbedaan ini semata-mata untuk memisahkan para keluarga suci Nabi Muhammad dan orang-orang yang berbaiat dan mengikuti Imam Ali secara langsung, ketika Beliau masih berada di antaranya. Artinya, generasi-generasi belakangan hanya sebatas mengikuti garis intelektual, spiritual, dan ideologi politik Imam Ali serta keturunannya.

Dengan begitu, istilah Syiah lebih akurat, inklusif, dan kontekstual apalagi jika kawasan Asia Tenggara yang menjadi fokus perhatian, mengingat banyaknya orang-orang yang secara emosional cenderung pada Syiah, bahkan menjalankan ritual-ritualnya, tetapi tidak secara total berorientasi secara politis maupun berafiliasi secara ideologis, seperti layaknya seseorang yang memegang teguh prinsip *Tasyayyu*. Di samping itu, istilah *Tasyayyu* sendiri jarang dipakai oleh kaum Syiah di Asia Tenggara. Masih di *Fatimah is Fatimah*, Syariati (1971) menjelaskan mengenai Syiahisme sebagai berikut:

> Syiahisme [atau *Tasyayyu*] adalah segala yang berkaitan dengan Islam—bukan apa yang mereka katakan kepada kami: "Islam dengan tambahan ini itu. Tidak!" Syiahisme adalah Islam yang murni, Islam minus khalifah, identitas pseudo-Arab, dan mereka yang hidup bermewah-mewahan. Syiahisme bukan berarti mengambil dua prinsip yakni keadilan dan *imamah* (kepemimpinan agama) dan menambahkannya pada Islam—Islam tanpa keadilan dan *imamah* adalah sama dengan Islam minus Islam.

Kalau demikian, pertanyaan paling fundamental mengenai hal ini tertuju pada istilah "Syiah" itu sendiri. Mungkin sebagian kita akan bertanya: kenapa kita tidak merasa cukup dengan label "Islam" atau "Muslim", dan harus menggunakan "Syiah" dalam diskursus *ikhtilaf* (perbedaan madzhab) ini? Di dalam Alquran sendiri, kata "Syiah" muncul beberapa kali, dan selalu dikaitkan dengan para pengikut pemimpin-pemimpin yang lurus dan taat kepada Allah. Sebagai ilustrasi, Nabi Ibrahim—yang dikenal sebagai Bapak *Tauhidullah* (Monoteisme) karena menjadi panutan bagi ketiga agama samawi

terbesar di dunia,yaitu Yahudi, Kristen, dan Islam—disebut sebagai Syiahnya Nabi Nuh. Ini dapat ditemukan dalam Alquran di surah Ash-Shafaat yang menyebutkan bahwa, "Dan sesungguhnya Ibrahim benar-benar termasuk Syiahnya [Nuh]" (37:83). Nabi Musa juga dinyatakan ada Syiahnya dalam surah Al-Qashaash:

> Dan Musa masuk ke kota [Memphis] ketika penduduknya sedang lengah, maka didapatinya di dalam kota itu dua orang laki-laki yang berkelahi; yang seorang dari Syiahnya [Bani Israil] dan seorang [lagi] dari musuhnya [kaum Firaun]. Maka orang yang dari Syiahnya meminta pertolongan kepadanya, untuk mengalahkan orang yang dari musuhnya lalu Musa meninjunya, dan matilah musuhnya itu. Musa berkata: "Ini adalah perbuatan syaitan, sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang menyesatkan lagi nyata [permusuhannya]"(28:15).

Kaum Syiah juga sering diasosiasikan dengan para pengikut "*Ahl al-Bayt*" atau 'Penduduk Rumah' Nabi Muhammad yang berpredikat *ishmah* atau terjaga dari kesalahan dan dosa. Di dalam Alquran, *Ahl al-Bayt* disebut dalam penggalan surah Al-Ahzab (33:33), yang berbunyi: "Sesungguhnya kami akan menyucikan kalian, wahai *Ahl al-Bayt*, dan menyucikan kalian sesuci-sucinya." Kalangan ulama menafsirkan penggalan ayat ini secara beragam. Ada yang menafsirkan sebagai istri-istri Nabi Muhammad, keturunan langsung Bani Hasyim, Bani Abdul Muthalib atau keluarga langsung Nabi Muhammad dari garis Fatimah bin Muhammad dan Ali, Hasan bin Ali, Husein bin Ali, dan para Imam suci selanjutnya hingga Imam yang ke-12,yaitu Imam al-Muntazhar Muhammad al-Mahdi. Gelar "al-Muntazhar" diberikan kepada Imam Mahdi karena Beliau memang disebut sebagai "Yang Dinanti-Nanti". Merekalah yang disebut kaum *Ma'shumin* atau orang-orang yang terbebas dari segala ketidaktahuan, kealpaan, kelupaan, perbuatan dosa, dan bahkan godaan syaitan.

Satu lagi istilah kontroversial yang sering digunakan sebagian kalangan Sunni terhadap kaum Syiah adalah *Rafidhah*, sebuah label *pejorative* (merendahkan) yang dapat melukai sesama. Istilah *Rafidhah* bermakna secara harfiah sebagai 'Pihak yang Keluar'. Ini mengasumsikan bahwa kaum Syiah sebagai kalangan yang keluar dari jalur Islamatau yang berjalan di luar *Ash-Shirat al-Mustaqim* (Jalan yang Lurus). Istilah *Rafidhah* ini juga berkonotasi sebagai kalangan yang memisahkan diri dari kaum Islam ortodoks, yaitu Sunni karena itu perspektifnya lebih berlandaskan pada logika mayoritas-minoritas.

Mengingat istilah *Rafidhah* ini sangat subyektif, tendensius, dan menyudutkan, saya tidak akan menggunakan kata ini dalam buku ini. Ini dikarenakan semangat konferensi dan buku ini memang untuk mencari tahu, secara obyektif, kehadiran dan pengaruh Syiah di kawasan Asia Tenggara, dan bukan untuk membuat klaim-klaim kebenaran teologis untuk membedakan mana yang baik dan buruk atau untuk menghakimi yang salah, apalagi untuk mencari pihak mana yang sesat dan menyesatkan.

Masih berkaitan dengan yang di atas, saya juga telah menghindari penggunaan istilah "Islam Syiah" karena itu merupakan sebuah *redundancy* atau pengulangan yang tidak perlu. Demi menjaga prinsip *fairness* (keadilan atau kesetaraan), saya pun tidak akan menggunakan istilah "Islam Sunni", yang tentunya lebih absurd lagi, mengingat Sunni adalah madzhab mayoritas di dunia Islam.

Hal yang patut dicatat sebelum membaca buku ini adalah aspirasi yang terkandung untuk menunjukkan kehadiran Syiah secara historis dan kultural, dan bukan untuk menjajaki tradisi intelektual yang abstrak. Jadi yang lebih diutamakan dalam buku ini adalah penuturan logika sejarah dengan melihat pada *material culture* (budaya bendawi), termasuk teks, dan juga ritus-ritus lama yang masih bertahan sebagai bagian integral dari paham, dan praksis ke-Islaman di Nusantara maupun di kawasan Asia Tenggara yang lebih besar lagi. Hal ini penting mengingat kebanyakan orang, dalam melihat Syiahisme di Asia Tenggara, masih terbelenggu paham yang cenderung menganggap bahwa kehadiran Syiah di kawasan ini bermula sejak terjadinya Revolusi Islam Iran pada tahun 1979, yang tentunya sama sekali tidak tepat dan bahkan cenderung naif bahwa revolusi tersebut dan figur Ayatullah Ruhollah Khomeini sangat berperan dalam menciptakan *rising expectations* atau ekspektasi yang menjulur tinggi, sehingga menembus kenyataan dan realita politik, budaya, dan sejarah yang itu memang benar. Akan tetapi, kehadiran pengaruh Syiah sudah ada sejak pertama kali Islam masuk ke Nusantara atau Asia Tenggara. Bahkan bisa jadi kehadiran dan pengaruh Syiah ini sudah masuk sejak periode awal penyebaran Islam di abad ke-7, jika saja artefak dan benda-benda historis yang ada dapat dijadikan sebagai bukti untuk penelitian-penelitian lebih lanjut.

Saya ingin berterima kasih kepada teman-teman di ICRS yang sudah mendukung kegiatan konferensi, khususnya Siti Syamsiyatun, Faishol Adib, Elis Zuliati Anis, dan teman-teman lainnya. Dari Kedutaan Besar Republik Islam Iran di Jakarta ada Duta Besar Mahmoud Farazandeh, Mohammad Ali Rabbani, dan Imam Ghazali yang telah mensponsori serta membantu menyiapkan konferensinya, sehingga meraih sukses dengan banyaknya orang yang berpartisipasi di dalamnya. Selain itu, saya ucapkan penghormatan dan terima kasih saya kepada semua Panelis dan Kontributor yang telah bersedia berpartisipasi dalam proyek intelektual yang penting ini.

Akhirul kalam, saya haturkan penghargaan saya kepada pihak Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada yang bersedia untuk menerbitkan buku ini, walaupun tentunya mengandung banyak sekali kekurangan.

Yogyakarta, 10 Mei 2013

Dicky Sofjan, Ph.D.
Penyunting

LAOS
MYANMAR
VIETNAM
PHILIPPINES
THAILAND
CAMBODIA
MALAYSIA
BRUNEI
SINGAPORE
INDONESIA

DAFTAR ISI

Pendahuluan — v
Daftar Isi — xiii

Pengantar
Kebangkitan Syiah di Asia Tenggara? —xv
Dicky Sofjan

BAGIAN PERTAMA

Kaum Syiah di Asia Tenggara:
Menuju Pemulihan Hubungan dan Kerjasama — 5
Azyumardi Azra

Faktor Syiah dalam Masuk dan Tersebarnya Islam di Asia Tenggara
Melalui Arab, India, Persia, dan Cina — 33
Mohammad Ali Rabbani

Pengaruh Historis Persia pada Islam di Asia Tenggara dan Kesatuan
Umat Muslim — 73
Imtiyaz Yusuf

Muslim Syiah di Thailand:
Dari Periode Ayutthaya Sampai Sekarang — 109
Julispong Chularatana

Signifikansi Syiah Periode Alawi Pra-Hispanik Hingga Itsna
Asyariyah Modern di Filipina — 141
Yusuf Roque Santos Morales

Sayyidina Husein dalamTeks Klasik Melayu — 153
Mohd Faizal Bin Musa

Syiahisme di Malaysia — 173
Rabitah Mohamad Ghazali

BAGIAN KEDUA

Jejak Persia di Nusantara:
Interplay antara Agama dan Budaya — 185
Yusni Saby

Sejarah Syiah di Aceh — 197
Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad

Kesalehan nan Terlampaui:
Desakralisasi Ritus Hoyak Hosen di Sumatera Barat — 213
Yudhi Andoni

Jejak Pengaruh Syiah (Persia) di Sulawesi:
Studi Kasus Suku Bugis, Makasar, dan Mandar — 225
Supratman

Kebudayaan dan Tradisi Syiah di Maluku:
Studi Kasus Komunitas Muslim Hatuhaha — 255
Yance Zadrak Rumahuru

Mata Rantai Sebab-Sebab Konflik
di antara Syiah dan Sunni di Madura — 271
Rima Sari Idra Putri

Praksis *Taqiyah*:
Strategi Syiah Indonesia Untuk Pengakuan — 291
Zulkifli

Analisis Film "Kehadiran Syiah Nusantara":
Melacak Jejak Akar Spiritualitas Islam Indonesia — 315
Husein Heriyanto

Indeks — 329

KEBANGKITAN SYIAH DI ASIA TENGGARA?

Dicky Sofjan

Konteks

Judul provokatif ini sesungguhnya bukanlah sesuatu yang baru ataupun orisinal. Ini berangkat dari perspektif yang berkembang di tingkat global yang sedang menjadi pembicaraan banyak kalangan, termasuk kaum akademisi dan para pembuat kebijakan. Fenomena ini menyangkut adanya indikasi kebangkitan kaum Syiah berikut dengan ideologi politik dan paham keagamaannya.

Vali Nasr (2005) melalui buku *best seller*-nya berjudul *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future* (Kebangkitan Kaum Syiah: Bagaimana Konflik dalam Islam dapat Membentuk Masa Depan) berargumentasi bahwa selama ini Amerika Serikat selalu melihat Timur Tengah dari sudut pandang para pemimpin otoriter Sunni yang berada di Kairo, Baghdad, Amman dan Riyadh, dan cenderung memandang Tehran—yang notabene menjadi ibukota politik kaum Syiah dunia—dengan sebelah mata. Nasr mempersalahkan persepsi Amerika yang senantiasa mendukung secara membabi-buta rezim-rezim otoriter Sunni tersebut. Hal ini didasari oleh anggapan bahwa mereka secara kolektif seolah merepresentasikan cerminan sejarah kekhalifahan Islam yang melekat pada imaji sosial, politik, dan keagamaan kaum Muslim sedunia.

Persepsi ini tentunya tidak akurat, bias, dan secara umum menunjukkan disjungsi antara Amerika dan kaum Muslim, sehingga tidak mengherankan jika gambaran mengenai Islam, umat Muslim pada umumnya dan kaum Syiah pada khususnya sangat distortif. Amerika Serikat secara umum lebih memilih beraliansi dan menggabungkan kepentingan dengan rezim-rezim otoriter Sunni secara langsung menunjukkan preferensi politik yang bertumpu pada realisme dalam hubungan internasional, di mana kepentingan nasional menjadi satu-satunya *raison d'etre* atau alasan eksistensial. Selama perang dingin antara dua negara adidaya yang memonopoli kekuatan nuklir dunia, Amerika dan Uni Soviet. Keduanya berlomba merebut *sphere of influence* atau pengaruh dan kerap secara membabi-buta memberikan bantuan politik, diplomatik, ekonomi, dan militer kepada rezim-rezim Sunni di Timur Tengah, termasuk Saddam Husein yang ketika itu mempunyai catatan buruk dalam melakukan penekanan dan bahkan pembantaian terhadap penduduk Irak sendiri, khususnya dari kalangan Kurdi dan Syiah yang dominan.

Lebih parah lagi, dalam melawan Uni Soviet, militer Amerika Serikat sering menjalani *proxy wars* atau perang dengan perantaraan tangan-tangan kelompok ekstrem dan militan dan menggunakan label-label keagamaan seperti *mujahidin* atau tentara-tentara *jihad* Islam. Yang paling terkenal dari kelompok ini adalah para 'pejuang' di bawah Usamah bin Laden. Ketika itu, pada akhir 1970-an, Bin Laden dengan kelompok *mujahidin*-nya berperang dengan bantuan penuh dari Amerika Serikat, khususnya Central Intelligence Agency (CIA), untuk mengusir Uni Soviet yang menginvasi Afghanistan. Tidak mengherankan jika kemudian kebijakan ini mengalami apa yang disebut di kalangan intelijen sebagai *backlash* atau umpan balik yang negatif. Kaum teroris yang melawan Amerika Serikat dan negara-negara Barat hari ini adalah dari kelompok yang sama, yaitu yang dahulunya merupakan klien politik dari Washington.

Fenomena kebangkitan kaum Syiah di tingkat global dapat dilihat dari beberapa aspek politik dan budaya. Setelah kemenangan Revolusi Islam Iran, kaum Syiah tiba-tiba mendapat perhatian besar dari semua kalangan, termasuk kaum akademisi. Mereka melihat bahwa jatuhnya rezim Reza Pahlevi—yang didukung dan dipersenjatai Amerika Serikat dan sekutu-sekutu Baratnya—serta kehadiran kaum *mullah* (rohaniawan) di panggung politik Iran berdampak besar pada

confidence building atau pembangunan kepercayaan diri kaum Muslim. Hal ini ditunjukkan dengan berbagai upaya dalam mendobrak sistem-sistem politik yang selama ini memberi sokongan terhadap meluasnya kejemuan dan politik serta pola pikir yang menyelimuti Timur Tengah.

Di tingkat politik, kaum Syiah pun kian aktif dan asertif di Irak, Bahrain, Lebanon selatan, dan negara-negara lain di Timur Tengah. Sebagai ilustrasi, setelah invasi dan okupasi Amerika Serikat terhadap Irak, kaum Syiah yang merupakan mayoritas (sekitar 65%) telah bangkit mendominasi politik negara dan serta-merta meningkatkan hubungan dengan Republik Islam Iran di hampir segala bidang. Dengan beralihnya gravitasi dan konstelasi politik di Irak, sulit tentunya mempertahankan skema besar yang dibangun Amerika Serikat beserta sekutu-sekutu Baratnya yang senantiasa mengedepankan politik dominasi dan mengutamakan kepentingan-kepentingan strategis mereka sendiri. Di Lebanon selatan, pihak Hezbollah bahkan berani melawan Israel sehingga berhasil memaksanya mundur dari sebagian tanah yang dicaploknya. Hal ini tentunya membuat Israel yang selama ini ditopang Amerika Serikat tentu saja tidak lagi merasa aman dan nyaman dengan perkembangan ini.

Di lain pihak, fenomena protes dan penggulingan rezim-rezim di Timur Tengah saat ini—yang notabene secara efimisme digambarkan oleh media-media Barat sebagai "*Arab Spring*" (Musim Semi)—sebenarnya masih merupakan bagian dari rangkaian peristiwa yang tidak luput dari perubahan konstelasi ini. Syria adalah korban yang paling ganas dari upaya penggulingan negara-negara Barat terhadap salah satu rezim yang paling kritis dan penentang segala macam bentuk politik dominasi asing. Terlepas dari hasil akhir konflik ini, kaum Syiah tentunya akan selalu menjadi bagian integral dari sejarah lama dan kontemporer Timur Tengah. Hanya saja, kaum Syiah seakan tidak rela menjadi korban sejarah lagi, dan justru ingin menjadi kekuatan penting dalam perubahan percaturan politik di kawasan tersebut. Fenomena inilah yang disebut sebagai "*the Syiah ascendancy*", yaitu naiknya pamor dan kekuatan kaum Syiah (Nasr, 2005).

Syiah di Asia Tenggara

Judul tulisan ini saya buat demi menggugah dalam berpikir mengenai peluang dan kemungkinan adanya kebangkitan Syiah di kawasan Asia Tenggara dan bukan untuk merujuk kepada realita

yang sesungguhnya. Meskipun 'kebangkitan' kaum Syiah ini mungkin tidak sejelas yang terjadi di Timur Tengah, tetapi banyak indikator dan bukti yang dapat dihimpun untuk setidaknya mempertimbangkan hipotesis ini. Kaum Syiah merupakan mayoritas yang ada di Iran, Irak, Azerbaijan, Yaman, dan Bahrain. Selebihnya, kaum Syiah merupakan minoritas yang tersebar di berbagai kawasan Timur Tengah, Asia Selatan dan Asia Tenggara. Syiah di sini disebut lebih tertuju pada Syiah Itsna Asyariyah (Dua Belas Imam). Sebagaimana diketahui, selain Itsna Asyariyah, banyak madzhab Syiah yang tersebar di berbagai belahan dunia seperti Ismailiyah, Zaidiyah, Alawiyah, Druze, dan lainnya.

Di kawasan Asia Tenggara sendiri, kelompak Syiah Alawiyah sudah berada di Indonesia sejak akhir awal masa perkembangan Islam. Berbagai studi mengenai kaum Alawiyah menyebut bahwa generasi awal kalangan Alawiyah berasal dari daerah Hadhramaut atau Yaman selatan.[1] Mereka berhasil mengembangkan dakwah Islam di Asia Tenggara, khususnya Indonesia karena pesona ajaran tasawwuf yang mereka sebarkan. Tokoh Alawiyah yang paling berpengaruh adalah Al-Faqih al-Muqaddam (1176-1255) yang banyak berjasa dalam pengembangan Islam ke luar Hadhramaut akibat tekanan-tekanan dan intrik politik terhadap para pecinta keluarga Nabi Muhammad. Pada umumnya, sekalipun kaum Alawiyah belum tentu 'Syiah tulen', kaum Alawiyah sepanjang masa senantiasa menjunjung tinggi *Ahl al-Bayt*. Lebih lanjut, tradisi kaum Alawiyah inilah yang meletakkan dasar bagi praksis tasawwuf yang berkembang di kalangan para ulama dan santri Nahdlatul Ulama (NU) hingga hari ini, yang notabene sarat dengan penghormatan yang kental kepada keluarga Nabi Muhammad yang diyakini suci, berdasarkan dalil-dalil *naqliyah* (tekstual) seperti dalam penggalan dari ayat ke-33 dari surat Al-Ahzab dalam Alquran.[2]

Akan tetapi, bukan kelompok Thariqah Alawiyah saja yang telah lama hadir di Asia Tenggara. Keberadaan Syiah Itsna Asyariyah terus berkembang pesat setelah keberhasilan Revolusi Islam Iran pada tahun 1979. Revolusi ini dipimpin oleh Ayatullah Ruhollah Khomeini (1902-

[1] Untuk lebih lanjut mengenai peran penyebaran Islam oleh kaum Alawiyah atau Hadhdrami di Wilayah Asia Tenggara dan Nusantara, lihat misalnya Freitag (2003), Feener (2004), Heissdan Slama (2010), Azra (2013), Ho (2006) serta Ifan, Imam Gozali dan A.M. Shafwan (2013).

[2] Dalam sistem pemikiran Islam, dalil-dalil *naqliyah* sering kali diopisisikan dengan dalil-dalil *aqliyah* (logika atau rasionalitas). Sama dengan kaum Mu'tazilah, kalangan Syiah dikenal sebagai orang-orang memegang logika yang kuat.

1989), seorang *'alim* tradisional yang memiliki wibawa, kharisma serta banyak pengikut dari dalam maupun luar negeri Iran. Ia meletakkan dasar-dasar pemikiran bagi sebuah sistem politik yang disebut *Velayat-e Fagheh* (Kepemimpinan Ahli Fiqh) yang kemudian berkembang sebagai basis politik dan ideologi negara.[3] Sejak itu, melalui eksportasi revolusinya, Iran menjadi episentrum dengan kota suci Qum sebagai pusat studi atau *center of excellence* bagi penyebaran paham dan pemikiran Syiah Itsna Asyariyah. Hal ini juga yang membuat banyak simpatisan dan pengagum Khomeini, termasuk dari Indonesia, untuk mendalami 'Syiahologi' di Qum demi menempuh studi, khususnya di bidang-bidang seperti teologi, filsafat, dan mistisisme atau yang lazim disebut di Iran sebagai *'Irfan.*

Penelitian mengenai Syiah di Asia Tenggara sendiri masih dapat dikatakan langka. Akibat kelangkaan ini, penelitian mengenai Syiah di Asia Tenggara belum mencapai *critical mass* yang mampu mendorong sebuah 'konsensus' akademik mengenai kehadiran Syiah di kawasan ini, baik secara historis maupun kultural. Kebanyakan penelitian bersifat lokal dan terfragmentasi. Hal ini yang menyebabkan penelitian di bidang ini menjadi sangat terkesan partikularistik dan sulit menghasilkan generalisasi-generalisasi yang dapat membantu melihat fenomena ini dari sudut pandang yang lebih luas. Yang paling dekat dengan upaya ini adalah karya-karya dari Marcinkowski yang pernah meminta kepada para sarjana dan sejarawan untuk melihat hubungan antara 'Dunia Iran' dan Asia Tenggara, khususnya Thailand dan kawasan maritim sekelilingnya melalui sebuah pendekatan interdisipliner.

Marcinkowski (2000) berargumentasi bahwa sudah waktunya dilakukan sebuah survei yang serius untuk menjajaki hubungan yang tua ini. Salah satu alasannya, menurut Marcinkowski bahwa banyak orang melakukan simplifikasi berlebihan, dan berpikir segala warisan yang berbau Persia haruslah berarti Syiah juga, seolah pengaruh Persia berawal ketika Iran secara sistematis melakukan konversi atau

[3] Landasan pemikiran Khomeini dapat ditelusuri dari karyanya berjudul *Hokumat-e Islam* (Pemerintahan Islam) yang ditulisnya di masa pembuangannya. Karya ini sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris dan Bahasa Indonesia [lihat: Hamid Algar, *Islamic Government: Governance by the Jurist* (Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work, 2002) dan Muhammad Anis Maulachela, *Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002)].

"transformasi" ke Syiah Itsna Asyariyah, yang sebenarnya baru terjadi pada era Safavid Shah Ismail di awal abad ke-16.

Ditemukan juga diantara yang dikritisi Marcinkowski termasuk karya Aboebakar Atjeh (1965) yang berjudul *Aliran Syiah di Nusantara*. Atjeh berargumentasi bahwa Islam pertama kali ke Nusantara melalui Aceh, yang ketika itu sudah terbentuk kerajaan Peureulak (atau Perlak) dan Samudera Pasai. "Dan diantara *mashaf* (maksudnya, madzhab) pertama dipeluk di Aceh adalah Syiah dan Syafi'i"(Atjeh 1965: 31). Bahkan Atjeh menulis bahwa para raja-raja terdahulu yang terdapat di Aceh, Palembang, Jawa, Kalimantan, Serawak, Brunei, Mindanao, dan lainnya menggunakan gelar-gelar Sayyid, Syarif, dan 'Raden' (dari kata "*Ruhuddin*" atau 'Jiwa Agama') yang hanya dapat diartikan sebagai garis keturunan Nabi Muhammad dari Fatimah dan Ali. Perihal apakah penyebutan gelar-gelar tersebut memberi indikasi kuat terhadap afiliasi keagamaan para raja dan penguasa lokal tersebut kurang tepat untuk dibahas di Pengantar ini. Akan tetapi, mungkin boleh dikatakan bahwa tradisi Syiah sudah lama berakulturasi dengan budaya politik dan agama di kawasan ini.

Dalam *Fatimah in Nusantara*, Mukherjee (2005) mengatakan bahwa representasi Fatimah, anak perempuan Nabi Muhammad yang dinikahkan dengan Ali, di teks-teks Melayu dan Indonesia berasal dari para pengikut Syiah yang sampai ke Asia Tenggara melalui orang-orang Persia**.** Mukherjee berargumentasi bahwa kehadiran diskursus mengenai Fatimah—dan segala sifat-sifat ideal seorang perempuan dan istri yang *shalihah*—dalam tek-teks tersebut sudah ada sejak awal proses Islamisasi Nusantara, yang dengan sendirinya jelas membuktikan besarnya pengaruh pemikiran Syiah yang merasuk ke dalam alam pemikiran kaum Muslim di Asia Tenggara. Erat kaitannya dengan Mukherjee adalah studi yang dilakukan oleh Mohammad Samsuddin Harun and Azmul Fahimi Kamaruzaman yang berargumentasi bahwa Budaya Syiah sudah ada di "Alam Melayu" sejak abad ke-12. Mereka berpendapat bahwa ia masuk melalui filsafat tasawwuf yang dibawa oleh para pendakwah Syiah keturunan *Ahl al-Bayt*.[4] Mereka berpendapat bahwa pengaruh Syiah dapat dirasakan paling tidak pada dua hal, yaitu ritus-ritus dan sastra Melayu klasik.

[4] "Kemunculan Budaya Syiah di Alam Melayu: Suatu Kajian Awal," Working Paper UKM, Bangi, Selangor (undated).

Ritus-ritus Syiah ini bertebaran di Asia Tenggara dan sebagian besar mengambil format dalam penghormatan terhadap keluarga Nabi Muhammad, seperti 'Asan-Usen', yang berasal dari nama-nama cucu Nabi, yaitu Hasan dan Husein bin Ali. Pada rangkaian garis kepemimpinan Syiah Itsna Asyariyah, Imam Hasan dan Imam Husein menempati posisi kedua dan ketiga setelah bapaknya, yaitu Ali. Ritus yang paling berpengaruh dan umum ditemukan di Nusantara adalah hari peringatan terhadap tragedi Karbala, di mana Imam Husein beserta keluarga dan pengikutnya yang berjumlah 70-an dibantai secara kejam oleh pasukan Yazid bin Mu'awiyah, penguasa dari Bani Umayah yang berpusat di Damaskus. Menurut sejarahnya, Imam Husein dipenggal, dan kepalanya diarak keliling Damaskus untuk dipertontonkan kepada publik sebagai peringatan bagi siapa saja yang mengikuti ajaran *Ahl al-Bayt*.

Hingga saat ini, tragedi Karbala ini masih diperingati dengan beragam istilah seperti 10 Muharram, Ashura, Achura, Tabuik, Tabot, dan lainnya. Lebih meluas lagi tentunya berkaitan dengan *ta'ziyah* atau *ziyarah* ke makam-makam orang saleh yang dianggap dapat melancarkan proses *tawassul* (perantaraan), yang didasari suatu keyakinan bahwa orang-orang suci dan amal ibadah mereka dapat menjadi perantara antara peziarah dengan Allah. Tradisi ini hingga saat ini masih banyak ditemui di Jawa dan beberapa daerah lainnya. Hal ini belum ditambah dengan beragam macam *shalawatan* dan doa-doa yang dilakukan kaum Sufi di Asia Tenggara yang banyak menyanjung keluarga Nabi dan para Imam-Imam Syiah.

Dari sudut pandang sastra Melayu klasik, karya yang paling berpengaruh dan kental dengan ajaran Syiahnya adalah sajak-sajak mistis Hamzah Fanshuri yang disebut berasal dari *Shahr-i Naw* yang dalam Bahasa Persia bermakna 'Kota Baru'. *Shahr-i Naw* ini diyakini adalah Ayutthaya, Ibukota Siam, kerajaan Thailand dulu, di mana komunitas Persia ketika itu sangat besar dan berpengaruh sehingga banyak jabatan strategis kerajaan dan pimpinan daerah dikuasai oleh kaum Syiah pada waktu itu. Bukti dari pengaruh Syiah yang dibawa diplomat dari kerajaan Safavid ini dapat dikaji melalui teks berjudul *Safinah-yi Sulaymani* (Kapal Sulayman) yang menjadi saksi atas pengaruh orang-orang Persia dan ajaran *Ahl al-Bayt*-nya di Thailand

dulu.[5] Di dalam karya-karya Hamzah Fanshuri, terdapat banyak sekali elemen yang disadur dari ajaran-ajaran *Ahl al-Bayt*.[6] Turunan dari ini adalah paham keagamaan dan praktek-praktek Sufisme yang dibawa Syaikh Siti Jenar, yang jika ditelusuri lebih lanjut bersumber dari ajaran Muhyi al-Din ibn al-Arabi (1165-1240) yang menitikberatkan pada konsep *Al-Insan al-Kamil* (Manusia Paripurna) dan juga *Wahdat al-Wujud* (Penyatuan Eksistensi). Hingga saat ini, teks-teks *Wahdat al-Wujud* masih diajarkan di banyak meunasah, dayah, dan pesantren yang tersebar di Indonesia. Selain Hamzah Fanshuri, tentunya kita dapat melihat kembali teks-teks Melayu dan Indonesia klasik yang menandakan pengaruh orang-orang Persia dan Gujarat, India, yang membawa teologi, tradisi pemikiran mengenai agama dan politik serta ritus-ritus Syiah. Di antara teks-teks tersebut antara lain *Sulalat as-Salatin*, *Taj al-Salatin*, *Bustan al-Salatin, Hikayat Muhammad bin Hanafiyah*, *Hikayat Amir Hamzah,* dan masih banyak lagi.

Opresi dan Resistensi

Apabila ingin kembali kepada pertanyaan awal mengenai kebangkitan kaum Syiah di Asia Tenggara, maka tentunya harus melihat keadaan dan kondisi saat ini. Walaupun jelas sekali tidak ada gerakan masif yang menunjukkan adanya benih-benih kebangkitan kaum Syiah di Asia Tenggara, tetapi dapat menemukan banyak sekali para mahasiswa dari Asia Tenggara, khususnya Indonesia yang memobilisasi diri untuk menempuh studi di Qum dan tempat lainnya di Iran. Gelombang masuknya mahasiswa Asia Tenggara ini bermula sekitar pertengahan 1980-an, sekali pun pada waktu itu jumlah mereka sangat terbatas dan kepergian mereka tidak melalui jalur formal atau istilahnya "terjun bebas". Seiring dengan wafatnya Khomeini pada tahun 1989, dan meredupnya isu mengenai eksportasi revolusinya, timbullah realisasi bahwa Revolusi Islam Iran berikut dengan sistem *Velayat-e Faqeh*-nya memang bukan sesuatu yang dapat dengan mudah ditransplantasikan ke negara Muslim lainnya. Namun demikian, animo kaum intelektual dan generasi muda terhadap ide-ide revolusioner Syiah, khususnya Khomeini dan Syariati, terus berlanjut.

Seperti dibahas sebelumnya, para mahasiswa kebanyakan belajar teologi, filsafat dan mistisisme. Sebagian yang lain memilih untuk tidak

[5] Untuk versi Bahasa Inggrisnya, lihat O'Kane 1972.
[6] Untuk mendalaminya lebih, lihat Al-Attas 1967 dan 1970.

belajar di *Huseiniyah*—istilah untuk pesantren atau pusat studi agama di Iran—, tetapi memilih untuk belajar di universitas-universitas seperti *Daneshgha-e Tehran* untuk mempelajari ilmu-ilmu seperti Sastra Persia dan Arsitektur Islam. Setelah kepulangan para mahasiswa lulusan Iran ini, mereka memulai aktivitas mereka dengan mendirikan semacam *Huseiniyah* atau pun klub-klub studi yang secara intensif mengkaji pemikiran-pemikiran Khomeini, Syariati, Murtadha Mutahhari, Husein Thabataba'i, Mullah Sadra, dan lainnya. Kaum intelektual dan industri penerbitan Islam di Asia Tenggara, khususnya di Indonesia, juga turut secara aktif menyebarkan paham dan pemikiran Syiah.

Paling aktif dalam bidang ini adalah Penerbit Mizan dan Yayasan Mutahhari yang keduanya berada di Bandung, Jawa Barat, dan mendapat sambutan yang luar biasa. Ketertarikan kaum intelektual dan terpelajar ini dapat dimengerti sebagai kehausan mereka akan pencerahan dan kebutuhan mereka akan pemikiran-pemikiran Islam yang baru, relevan dan kontekstual. Hal ini lebih disebabkan karena konteks politik Orde Baru di bawah pimpinan Suharto saat itu yang memang otoriter, sehingga membuat kaum intelektual dan mahasiswa tertekan dan merasakan kejemuan dan berpikir. Ketika itu, Suharto—yang kemudian jatuh pada tahun 1998 setelah memerintah selama 32 tahun—memang sangat berhati-hati terhadap Iran dan menganggap paham Syiah berikut dengan ideologi revolusionernya berpotensi untuk menggoyahkan *status quo*. Bahkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) pernah mengeluarkan rekomendasi dari Rapat Kerja Nasional pada tanggal 7 Maret 1984 mengenai himbauan kepada "Umat Islam Indonesia yang berpaham *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* agar meningkatkan kewaspadaan terhadap kemungkinan masuknya paham yang didasarkan atas ajaran Syiah". Sekali pun alasan formal atas 'kewaspadaan' ini didasari oleh argumentasi-argumentasi teologis, tidak mustahil bahwa di balik itu ada landasan politis yang dikedepankan karena kekhawatiran terhadap *spillover effect* dari Revolusi Islam Iran atau pun kepemimpinan Khomeini terhadap rezim Orde Baru yang opresif dalam menekan segala bentuk kekuatan dan aktivisme Islam yang berpotensi untuk menentang kekuasaan otoriternya.

Akibat dari 'keberpihakan' sebagian elemen di dalam MUI dan negara terhadap mereka yang tidak senang dengan Syiah, maka tidak heran jika terlihat adanya peningkatan intimidasi dan penindasan atas

pengikut Syiah di Indonesia. Yang terjadi beberapa tahun belakangan ini bahkan menunjukkan kecenderungan naiknya kuantitas maupun kualitas dari intimidasi dan penindasan ini. Dalam kasus Sampang, korban jiwa telah jatuh dan seluruh anggota komunitas kaum Syiah, termasuk para perempuan dan anak-anak, diusir dari rumah dan kampung mereka sendiri. Ironisnya, ketidakadilan, dan kebiadaban ini dibiarkan terjadi justru di alam demokrasi pasca reformasi di mana sudah ada pemilihan langsung kepala daerah dan di mana hukum dan aparatur negara seharusnya menjamin kebebasan beragama.

Lebih disesalkan adalah bahwa pihak otoritas negara dalam hal ini diwakili oleh MUI Jawa Timur, melalui Surat Keputusan Fatwa mereka tertanggal 21 Januari 2012 justru berpihak kepada yang mendzalimi dan bukan yang didzalimi. Dalam Surat tersebut, mereka justru meminta MUI Pusat di Jakarta untuk "mengukuhkan fatwa tentang kesesatan paham Syiah (khususnya, Imamiyah Itsna Asyariyah atau yang menggunakan nama samaran madzhab *Ahl al-Bayt* dan semisalnya) serta ajaran-ajaran yang mempunyai kesamaan dengan paham Syiah sebagai fatwa yang berlaku secara nasional".

Keberadaan femomena belakangan ini jelas memberi gambaran yang kelam terhadap prospek kebangkitan Syiah di Indonesia. Akan tetapi, kalau di Singapura dan Malaysia, nasib kaum Syiah sama sekali tidak mendapat tempat di hati pemerintah karena secara formal negara sudah berketetapan untuk melarang penyebaran Syiah di kedua negara tersebut. Di Malaysia, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) sering melarang buku-buku yang berbau Syiah, yang kebanyakan diterbitkan dan diimpor dari Indonesia.

Perlu diingat bahwa sepanjang sejarah manusia, setiap kaum yang mendapat tekanan, intimidasi dan penindasan—baik secara fisik, politik, budaya maupun intelektual—pasti akan menghadapinya dengan resistensi dengan segala macam varian lokalnya. Hal yang sama terjadi dengan sejarah penindasan dan penjajahan yang dialami oleh bangsa-bangsa di dunia yang pernah mengalami penjajahan, termasuk Indonesia yang dijajah Belanda selama lebih dari 350 tahun lamanya. Berkaitan dengan hal ini, saya berpendapat bahwa Syiahisme pada hakikatnya adalah '*ideology of the oppressed*' atau ideologinya kaum tertindas yang senantiasa berjuang mencari kebebasan dan keadilan, seperti yang didengungkan oleh para rohaniawan dan intelektual

Syiah. Menurut historiografi Islam, Nabi Muhammad berikut keluarga, dan para pengikut Syiah sudah sejak awal mengalami ketidakadilan serta mendapatkan perlakuan yang dzalim. Bahkan, menurut keyakinan kaum Syiah dan umat Islam kebanyakan, Nabi Muhammad sejak awal dakwah Islamnya mengalami pertentangan yang luar biasa dari kaumnya sendiri yang memerangi dan mendzaliminya. Nasib malang ini kemudian juga dilanda para keluarga Nabi Muhammad, termasuk Ali, Fatimah, anak-anak, cucu-cucu, dan keturunannya. Perlu diketahui bahwa semua untaian doa-doa rintihan dan ritus-ritus kaum Syiah penuh dengan drama kepedihan yang mampu menyayat hati para pecinta keluarga Nabi Muhammad.

Artinya, kalau pun tidak ada 'kebangkitan' nyata, tetapi opresi dan resistensi memang sudah menjadi bagian mutlak dan integral dari Syiahisme sejak tonggak awal sejarah eksistensinya. Kemudian masyarakat Asia Tenggara lupa atau melupakan kontribusi kaum Syiah terhadap perjalanan sejarah penyebaran Islam, ini adalah masalah yang harus diluruskan. Kebangkitan di sini adalah upaya para sarjana untuk mengingat kembali akan peranan kaum Syiah dan Syiahisme dalam menanamkan cahaya Islam, *istiqamah* (konsistensi) memegang tali Allah dan menuai benih-benih cinta, khususnya kepada *Ahl al-Bayt* di kawasan ini.

Di sinilah peran dan kontribusi buku ini. Kumpulan artikel dari berbagai negara ini diharapkan dapat menyemangati kaum sarjana dan siapa saja yang tertarik untuk menyusuri jejak-jejak Syiah yang sudah ada di kawasan ini selama berabad-abad. Bagian Pertama akan memaparkan sejarah dan budaya Syiah di kawasan Asia Tenggara. Bagian Kedua akan fokus pada penyebaran Syiah di Indonesia. Ini semua tentunya bertujuan untuk membangunkan kita semua dari 'tidur lelap' dan menyadarkan akan pentingnya belajar dari sejarah yang terbentang panjang dan rumit serta budaya yang kaya dan bervariasi.

Jalaluddin Rumi, seorang mistikus dan penyair Muslim dari Persia yang tersohor hingga saat ini, pernah bersenandung dengan mengatakan: "Kita dapat membangunkan orang yang tidur, tetapi kita tidak akan pernah bisa membangunkan orang yang berpura-pura tidur."Saya berharap bahwa kita semua bukan termasuk golongan orang-orang yang berpura-pura tidur.[]

Daftar Pustaka

Azra, Azyumardi, 2013. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Edisi Perenial)(Kencana: Jakarta).

Feener, R. Michael, 2004. 'Hybridity and the "Hadrami Diaspora" in the Indian Ocean Muslim Networks' in *Asian Journal of Social Science*, 32 (2): 353-372.

Heiss, Johann dan Martin Slama, 2010. "Genealogical Avenues, Long-Distance Flows and Social Hierarchy: Hadrami Migrants in Indonesian Diaspora" in *Anthropology of the Middle East*, 5 (1): 34-52.

Ho, Engseng, 2006, *Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*.

Ifan, Imam Gozali dan A.M. Shafwan (Penyunting), 2013. *Peran Dakwah Damai: Habaib/'Alawiyin di Nusantara* (Rausyan Fikr Institute: Yogyakarta).

Khomeini, Ruhollah (Terjemahan oleh Hamid Algar), 2002. *Islamic Government: Governance by the Jurist* (Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work).

_____ (Terjemahan oleh Muhammad Anis Maulachela), 2002.*Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra).

Ulrike Freitag, 2003. *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut: Reforming the Homeland*.

Marcinkowski, Muhammad Ismail, 2000. "Persian Religious and Cultural Influences in Siam/Thailand and Maritime Southeast Asia in Historical Perspective: A Plea for a Concerted Interdisciplinary Approach" in *Journal of the Siam Society*, 88 (1 & 2): 186-194.

Mukherjee, Wendy, 2005. "Fatimah in Nusantara" in *Sari* 23: 137-152.

Nasr, Vali, 2005. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*(New York: W.W. Norton).

O'Kane, John (Penerjemah), 1972. Muhammad Rabi' bin Muhammad Ibrahim, *The Ship of Sulayman* (New York: Columbia University Press).

Syed Muhammad Naguib al-Attas, 1967. "New Light on the Life of Hamzah Fanshuri" dalam *JMBRAS* 40 (1): 42-51.

_____, 1970. *The Mysticism of Hamzah Fanshuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press)

Syariati, Ali, 1980. *Fatima is Fatima* (Translated by Laleh Bakhtiar) (Tehran: Syariati Foundation).

SEJARAH & BUDAYA SYIAH
DI ASIA TENGGARA
BAGIAN PERTAMA

KAUM SYIAH DI ASIA TENGGARA: MENUJU PEMULIHAN HUBUNGAN DAN KERJASAMA

Azyumardi Azra

Pengantar

Dari awal perlu ditekankan berkali-kali bahwa kaum Syiah adalah saudara kandung kaum Sunni. Lebih jauh lagi, kaum Syiah adalah bagian hakiki dari Islam. Bersama kaum *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* atau Sunni, kaum Syiah adalah sayap-sayap Islam lainnya. Tentunya, ada lebih banyak persamaan daripada perbedaan di antara mereka karena keduanya benar-benar berasal dari sumber yang persis sama; mereka taat kepada ajaran-ajaran yang sama yang terkait dengan iman dan Islam.

Oleh karena itu, tidak perlu membesar-besarkan perbedaan-perbedaan 'sepele' (*furu'iyah*) dalam konsep telogis dan praktek religius tertentu. Di samping itu, ada juga banyak tumpang-tindih dan pertukaran di antara kaum Sunni dan Syiah dalam banyak aspek kehidupan religius, politis, sosial, dan budaya.

Saya berargumen bahwa persepsi keliru, ketidakakuratan, ketegangan, permusuhan, dan bahkan perang berdarah di antara kedua kelompok banyak terkait dengan politik dan kontestasi kekuasaan. Faktanya, keberadaan kaum Syiah, Sunni, dan beberapa kelompok lainnya seperti Khariji adalah hasil konflik politis yang mula-mula terjadi semasa khalifah ketiga, Utsman bin Affan yang

disusul oleh *al-fitnat al-kubra* (perang saudara) pada saat munculnnya Umayah dengan mengorbankan Ali bin Abu Thalib, keluarganya, dan para pendukungnya, mereka semua disebut saja 'Syiah' ('pihak' atau kelompok).

Syiahisme sebagai badan kelompok religius Islami berkembang dalam perjalanan sejarah, melintasi tapal-tapal batas yang ada di dunia Muslim, meliputi Nusantara atau kepulauan Melayu-Indonesia atau Asia Tenggara. Meskipun ada jejak-jejak kaum Syiah di Asia Tenggara, sejarah Syiahisme di wilayah itu khususnya pada periode awal Islam Nusantara sebagian besar masih kabur. Hasilnya jelas; ada banyak kontroversi terkait dengan pernyataan-pernyataan yang kebanyakan belum didukung oleh bukti yang memadai.

Sejumlah penulis menegaskan bahwa Syiahisme dulu mempunyai pengaruh yang kuat di Indonesia, khususnya pada tahun-tahun awal penyebaran Islam di negeri ini. Saya berargumen bahwa tidak ada bukti yang memadai untuk mendukung penegasan ini (Azra 2000; Azra 1995: 4-19). Kalau pun ada beberapa pengaruh 'Syiah', itu sangat dangkal. Tak diragukan lagi, Syiahisme populer di Indonesia belum begitu lama, khususnya setelah Revolusi Islam di Iran.

Kendati usaha keras telah dilakukan untuk menyebarkan Syiahisme ke Asia Tenggara pada periode kontemporer, teristimewa pasca-pembaharuan Revolusi Islami Ayatullah Ruhollah Khomeini, Muslim Asia Tenggara tetap berpegang pada doktrin kaum *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dengan kata lain, kaum Syiah tetap merupakan minoritas di wilayah itu. Meskipun Muslim Asia Tenggara telah sangat sukses dalam mengembangkan '*Wasatiyah Islam*'—Islam Jalan Tengah—, ada kecenderungan makin sulitnya keadaan kaum Syiah di bagian-bagian tertentu kawasan ini. Seiring menyerbarnya paham Salafiyah yang berpikiran harafiah dan radikal di kalangan Muslim Asia Tenggara, kaum-kaum Syiah di tempat-tempat tertentu, seperti di Bangil dan Sampang, Madura (keduanya di Jawa Timur) menjadi sasaran permusuhan.

Warisan Syiah: Kontestasi

Mayoritas kaum Islam di Asia Tenggara adalah Sunni. Penganut aliran ini juga lazim disebut *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* atau singkatnya, Sunni. Sejak menjelang penghujung abad ke-12, para guru

dan pedagang Sufi yang berkelana—yang sebagian besar datang dari Arabia misalnya Hijaz, Irak, dan Mesir—memperkenalkan Sunni ke Asia Tenggara (Azra 2007). Hasilnya, Sunni kini dianut oleh mayoritas kaum Muslim di seluruh kawasan Asia Tenggara.

Terlepas dari itu, ada pernyataan-pernyataan dari beberapa penulis sejarah di dunia Indonesia-Malaysia bahwa Syiahisme sudah diperkenalkan ke Nusantara pada abad ke-7 dan ke-8. Beberapa penulis seperti Sunyoto (1987 dan 1991) menegaskan bahwa ada dua tokoh di antara *Walisongo* (Sembilan Wali), khususnya Sunan Kalijaga dan Syeh Siti Jenar yang diklaim mempopulerkan Syiahisme di kalangan Muslim Jawa. Di sisi lain, nyaris semua kajian ilmiah seperti yang dilakukan oleh Ricklefs (2012, 2007, dan 2006) atas Islamisasi di Jawa, misalnya tidak membahas mengenai peran para pendakwah Syiah. Hal ini menyiratkan bahwa tidak ada bukti bahwa Syiahisme juga diperkenalkan di Jawa.

Penegasan yang lebih mengherankan diajukan oleh penulis-penulis jenis ini. Mereka, seperti A. Hasymi dan M. Yunus Jamil, betul-betul menegaskan bahwa kaum Syiah mendirikan Kerajaan Perlak di wilayah Aceh setelah mengusir kaum Sunni. Akan tetapi, tidak ada bukti yang meyakinkan yang dapat mendukung penegasan ini (Azra 2000). Setidaknya ada tiga wilayah kontestasi terkait dengan apa yang dianggap sebagai pengaruh dan warisan kaum Syiah di Asia Tenggara. *Pertama*, di bidang politik; *kedua*, di bidang literatur: dan *ketiga*, di bidang ritual-ritual Islami.

Kerajaan-Kerajaan Syiah?

Di bidang politik, para penulis sejarah—bukannya sejarawan yang menjalani pelatihan yang harus menggunakan metodologi yang terpercaya—Jamil (1968: 6-19, 37-40) dan Hasymi (1983: 45-56) menegaskan bahwa kaum Syiah merupakan kekuatan politis yang sangat kuat Asia Tenggara. Tanpa bukti apa pun yang dapat diandalkan, mereka mengklaim bahwa kekuatan-kekuatan politis kaum Sunni dan Syiah terlibat dalam pertarungan sengit meraih kekuasaan di Nusantara sejak penyebaran Islam mula-mula di wilayah itu.

Keduanya berkukuh lebih lanjut bahwa kerajaan Islam pertama di Nusantara adalah Perlak yang didirikan pada 225 Hijriyah/845 Masehi

oleh para pedagang dan pelaut Muslim yang berasal dari Persia, Arab, Gujarat, dan India serta mereka mengislamkan penduduk lokal. Mereka membawa seorang Sayyid Mawlana 'Abd al-Aziz Shah, orang Quraisy, untuk bertakhta sebagai Sultan. Berkat kekuasaannya, kaum Muslim setempat segera menganut Syiahisme.

Menurut 'kisah' Hasymi, kekuasaan politis kaum Syiah di Kesultanan Perlak bukan tanpa perlawanan dari kaum Sunni. Dia menegaskan bahwa selama pemerintahan Sultan Syiah ketiga, Ala' al-Din Sayyid Mawlana Abbas (memerintah 285-300 Hijriyah/889-913 Masehi), kaum Sunni memberontak selama dua tahun sebelum ditindas oleh Sang Sultan Syiah. Tidak berakhir sampai di situ karena kaum Sunni kembali mengangkat senjata melawan penguasa Syiah, Sultan Ala' al-Din Mawlana Ali Mughayat Shah (memerintah 302-5 Hijriyah/915-8 Masehi). Kali ini, kaum Sunni berhasil mengakhiri kekuasaan kaum Syiah; mereka membentuk Kesultanan Sunni dengan seorang penguasa Perlak pribumi yang bernama Meurah 'Abd al-Qadir bergelar Sultan Makhdum Ala' al-Din Malik Abd al-Qadir Shah Johan Berdaulat (memerintah 306-10 Hijriyah/918-22 Masehi).

Akan tetapi, seperti yang diceritakan Hasymi lebih lanjut kepada para pembaca, Kaum Syiah tidak berdiam diri; mereka benar-benar melakukan perlawanan bawah tanah terhadap penguasa Sunni. Hasilnya, semasa akhir kekuasaan Sultan Makhdum Ala' al-Din Abd al-Malik Shah Johan Berdaulat (memerintah 334-61 Hijriyah/946-73 Masehi), kaum Syiah mampu melancarkan pemberontakan terbuka yang berlangsung selama empat tahun; dan pada akhirnya mereka memaksa Sang Sultan untuk menerima suatu 'persetujuan damai'. Menurut persetujuan ini, Kesultanan Perlak dibagi menjadi dua: Perlak daerah Pantai diperintah oleh kaum Syiah yang dipimpin oleh Sultan Ala' al-Din Sayyid Mawlana Mahmud Shah (memerintah 365-77 Hijriyah/976-88 Masehi); dan Perlak pedalaman dipimpin oleh Sultan Mahmud Ala'al-Din Malik Ibrahim Shah (memerintah 365-402 Hijriyah/976-1012 Masehi). Kisah berlanjut dengan wafatnya Sultan Syiah daerah Pantai ketika Sriwijaya yang Buddhis menyerang kesultanan itu; akibatnya, Sultan Sunni mampu mengendalikan semua wilayah Perlak.

Itulah kisah pertarungan kekuasaan di antara kaum Syiah dan Sunni yang dikisahkan Hasymi kepada para pembacanya. Tidak ada

acuan kepada sumber-sumber, selain kepada karya Jamil. Sayangnya, yang belakangan, juga tidak menyebutkan sumber-sumbernya. Jamil menegaskan lebih jauh bahwa pertarungan kekuasaan tidak hanya terjadi di Perlak, tetapi juga di Kesultanan Samudera-Pasai. Rincian tentang apa yang terjadi di Samudera-Pasai disediakan oleh Hasymi yang mengatakan bahwa kaum Syiah Perlak, menghadapi situasi yang sangat sulit di Perlak, pindah ke Samudera-Pasai, dan mencoba mengendalikannya. Pada akhirnya mereka sangat berhasil dengan naiknya Arya Bakoy Maharaja Ahmad Permala ke lingkaran kekuasaan Ratu Nihrasiyah Rawangsa Khadiju (memerintah 801-31 Hijriyah/1400-28 Masehi). Disebutkan Arya Bakoy adalah seorang Syiah yang sangat ekstrim. Dia mengeluarkan perintah untuk membunuh sekitar 40 'ulama' Sunni. Hal ini menyebabkan perang saudara lainnya di antara kaum Syiah dan Sunni; dan berkat Sultan Aceh Mahmud II Ala'al-Din Johan Shah (memerintah 811-70 Hijriyah/1409-65 Masehi), Arya Bakoy terbunuh. Itulah akhir petualangan politis kaum Syiah di wilayah itu.

Meskipun terjadi pengunduran politis, Hasymi menegaskan bahwa Syiahisme tetap berpengaruh di masyarakat Aceh. Dia bahkan mengklaim bahwa salah satu 'ulama' termasyhur abad ke-17, Shas al-Din al-Sumatrani adalah seorang Syiah (Hasymi 1983:53). Ada banyak riset yang telah dilakukan para sarjana lain, tetapi tak satu pun dari mereka yang pernah menemukan bukti bahwa al-Sumatrani menganut Syiahisme.

Legenda-legenda yang lebih dramatis mengenai 'pertarungan-pertarungan' kekuasaan dan 'pengaruh' Syiahisme di Indonesia—dalam hal ini di wilayah Minangkabau—disusun oleh Onggang Parlindungan (n.d). Dalam bukunya *Tuanku Rao,* yang menurut pengarangnya disusun dari sumber-sumber yang 80 persen telah terbakar habis, Parlindungan menegaskan hal-hal yang disebut Hamka disebut sebagai 'khayalan'. Dia mengklaim bahwa dalam periode hingga munculnya gerakan kaum Paderi di Sumatra Barat pada awal abad ke-19, kaum 'Karmatiyah' (Qarmatiyah) telah mengendalikan kehidupan politis dan religius Kerajaan Pagaruyung selama kira-kira 300 tahun.

Lebih lanjut, Parlindungan mengklaim bahwa Kerajaan Pagaruyung adalah Syiah Karmatiyah [sic.]... sementara itu seluruh

dunia Minangkabau pada periode 1513-1813 mengikuti dengan kelompok Syiah. Kaum Syiah sangat dominan, mereka juga mendirikan sebuah 'universitas' Syiah di Ulakan, Pariaman di bawah kepemimpinan Tuanku Laksamana Shahbandar Burhanuddin I dari Aceh. Kemudian, tak kurang dari 1.800 *mullah* Syiah 'Karmatiyah' tinggal Minangkabau (bdk. Hamka 1974: 78-120).

Hamka telah menunjukkan secara meyakinkan kekeliruan pernyataan Parlindungan sehingga tak perlu diulangi lagi di sini. Meskipun Hamka tidak memberi dokumentasi penuh sumber-sumber untuk mendukung argumen-argumennya yang tak terkalahkan, semua sumbernya dapat dilacak dan diverifikasi.

Masalah utama dengan Yunus, Hasymi, dan Parlindungan adalah kepercayaan mereka pada sumber-sumber yang tidak diverifikasi. Mereka masing-masing saling menggunakan sumber 'satu-satunya' dan 'tunggal' yang pada dasarnya adalah 'historiografi tradisional lokal' yang dalam banyak hal sangat problematik.

Kembali kepada pertarungan yang disebut 'politis, kekuasaan, dan religius di antara kaum Syiah dan Sunni di Asia Tenggara, tidak ada bukti bahwa ada entitas politis Islam di wilayah itu pada abad ke-9. Meskipun para pedagang Muslim yang datang dari Arabia telah ada di pelabuhan Sriwaya pada abad ke-8, juga tidak ada bukti bahwa sudah ada konversi penduduk lokal ke Islam dalam jumlah yang signifikan. Konversi massal kepada Islam terjadi sebagian besar mulai dari penghujung abad ke-12 dan kedepannya (Azra 2007 dan 2004).

Di sisi lain, dari perspektif global dunia Muslim, selama periode yang diduga sebagai masa pertarungan mereka dengan kaum Sunni di Nusantara, Kaum Syiah belum terkonsolidasi sebagai suatu kekuatan politis. Orang perlu mengingat bahwa kaum Syiah masih berantakan setelah tragedi awal sejak masa khalifah ketiga dari para 'Khalifah Yang Memperoleh Petunjuk' (*al-Khulafa' al-Rashidun*), Ali (memerintah 35-40 Hijriyah/656-661 Masehi) dengan Perang Siffin (37 Hijriyah/567 Masehi), pengambilalihan kekuasaan politis dari Hasan bin Ali bin Abu Thalib oleh Mu'awiyah bin Abi Sufyan yang mendirikan Dinasti Umayah (40-132 Hijriyah/661-750 Masehi), pembunuhan Husein bin Ali di Karbala oleh tentara Yazid bin Mu'awiyah (61 Hijriyah/680 Masehi) hingga mereka ditinggalkan oleh Abbasiyah (132-656 Hijriyah/749-1258 Masehi) yang dulu mereka dukung pendiriannya.

Jauh lebih belakangan pada periode Abbasiyah, kaum Syiah pada umumnya mendapat perlindungan dari para penguasa Sunni. Perlindungan ini juga diberikan kepada dinasti-dinasti Syiah regional yang muncul pada waktu itu seperti Buwaihi (Ing., Buyid, dari Syiah Zaidiyah, didirikan 334-447 Hijriyah/945-1055 Masehi di Persia Utara), yang bertumpang-tindih dengan Dailamiyah (Syiah Zaidiyah, didirikan 334 Hijriyah/945 Masehi), Hamdaniyah (didirikan 277-395 Hijriyah/890-1004 Masehi di Irak), dan Fatimiyah (Syiah Isma'iliyah, didirikan 297-567 Hijriyah/909-1171 Masehi di Tunisia dan Mesir). Semua dinasti Syiah ini pada umumnya menjalankan kebijakan yang bersahabat dengan kaum Sunni; para penguasanya tidak memaksakan konversi rakyat Sunninya kepada Syiahisme. Ini adalah salah satu alasan paling penting mengapa Mesir tetap Sunni selama periode dinasti Fatimiyah.

Lebih lanjut, dinasti-dinasti atau kesultanan-kesultanan Syiah ini rukun dengan Abbasiyah di Baghdad, mengakui para penguasanya sebagai khalifah dan juga dengan dinasti-dinasti Sunni regional yang kuat seperti kaum Saljuk (Turki-Sunni, didirikan 429-590 Hijriyah/1037-1194 Masehi di Anatolia-Syria-Asia Tengah-Persia), Ayyubiyah (didirikan 567-741 Hijriyah/1171-1341 Masehi, berpusat di Mesir). Para penguasa Sunni ini nyatanya bekerjasama dengan rekan Syiah mereka dalam mencegah penyebaran kelompok-kelompok Syiah radikal (*Al-Ghulat*), termasuk kaum Syiah Qaramitah, yang disebut dengan salah oleh Parlindungan sebagai "Karmatiyah" dan diduga memerintah dunia Minangkabau selama 300 tahun.

Meskipun terjalin hubungan baik, ada bukti yang cukup bahwa bentrokan-bentrokan yang jarang dan sebentar-sebentar benar-benar terjadi di kalangan kelompok-kelompok tertentu antara kaum Sunni dan Syiah. Akan tetapi, tampaknya konflik itu lebih bersifat religius daripada ideologis dan politis. Oleh karena itu, saya berargumen bahwa pertarungan ideologis dan politis di kalangan kaum Syiah dan Sunni mulai intens dengan kemunculan Dinasti Savafid di Persia (907-1145 Hijriyah/1501-1736 Masehi). Dinasti itu didirikan oleh Shah Isma'il, yang sebenarnya berasal dari kaum Sufi Safavid, yang kemudian mendeklarasikan Syiahisme sebagai basis kegamaan yang resmi. Untuk maksud itu, dia mewajibkan semua pengkhotbah (*khatib*) selama shalat Jumat untuk berusaha meneladani Ali di satu sisi dan mengkritisi sebagian para sabahat serta semua penguasa Umayah and Abbasiyah di sisi lain.

Shah Isma'il bertindak lebih jauh dengan menundukkan kaum Sunni di daerah-daerah seperti Hamadan, Isfahan, dan Shiraz. Akan tetapi, pergerakannya ke arah barat ditahan oleh Sultan Selim dari Kesultanan Utsmani. Munculnya Dinasti Safavid mengakhiri sejarah Persia sebagai salah satu pusat pemikiran dan ortodoksi Sunni. Sejak itu, Persia menjadi pusat aktivisme keagamaan dan politis Syiah yang paling kuat.

Penting dicatat bahwa kemunculan Dinasti Savafid jauh lebih belakangan dibandingkan tanggal yang diklaim para penulis yang telah disebutkan di muka sebagai masa ketika kaum Syiah merupakan penguasa beberapa kesultanan di Nusantara dan terlibat dalam pertarungan-pertarungan sengit dengan kaum Sunni di wilayah itu. Di Asia Barat pun, Dinasti Savafid gagal menciptakan momentum untuk penyebaran Syiahisme di wilayah itu. Kontrasnya, munculnya Dinasti Savavid merupakan daya pendorong bagi dinasti-dinasti Sunni untuk melakukan re-konsolidasi dan penguatan kembali Sunni; hal ini secara khusus terlihat nyata pada Dinasti Utsmani yang berperan penting dalam penguatan kembali ortodoksi dan solidaritas Sunni. Itulah sebabnya mengapa sejak abad ke-16, kesultanan Aceh mengirimkan duta berturut-turut ke Istanbul, yang mengakui bahwa kesultanan itu adalah vasal kesultanan Utsmani (Azra 2007: 148-76).

Oleh karena itu, tradisi politis Sunni yang dipengaruhi Persia dan juga segelintir kata-kata Persia menemukan jalan dan tanah yang subur di kesultanan-kesultanan Nusantara. Akan tetapi, perlu diingat yaitu orang tidak boleh melompat pada kesimpulan bahwa pengaruh Persia identik dengan kaum Syiah. Mereka menerima dengan mudah tradisi politis Sunni yang 'terpersiakan' karena tidak ada hubungannya dengan Syiahisme.

Semua diskusi di atas membawa kita ke salah satu argumen utama makalah ini bahwa Syiahisme sebagai ideologi dan entitas politis tidak pernah ada di Nusantara. Penegasan mengenai 'pertarungan' dan 'kekuasaan politis' kaum Syiah yang diduga ada di kesultanan-kesultanan di Asia Tenggara lebih didasarkan pada persepsi konflik abad pertengahan dan modern di antara kedua sayap Islam itu yang diproyeksikan ke masa lampau.

Jejak-jejak Persia dan Syiahisme

Jika tidak ada bukti kekuasaan politis kaum Syiah di bagian-bagian tertentu Nusantara, ada bukti Syiahisme dalam praktek-praktek dan literatur religius Sunni. Sekali lagi, dengan menyatakan ini, orang harus mengingat bahwa ini tidak berarti dominasi politis Syiah di Nusantara. Akan tetapi, sekali lagi orang tidak boleh mengidentikkan pengaruh Persia dengan Syiahisme.

Sebagaimana ditunjukkan Milner (1989: 159), mulai periode Abbasiyah, pemikiran, dan praktek politis Sunni telah dipengaruhi secara kuat oleh ke budayaan politik Sasanian di Persia yang notabene berdiri di era pra-Islam. Pengaruh-pengaruh Persia-Sassanian pada kebudayaan politik Sunni antara lain absolutisme penguasa seperti yang dapat dilihat dengan jelas di dalam prinsip bahwa para pengusa adalah 'Bayangan Tuhan di Bumi' (*ziil Allah fi al-ard*). Absolutisme ini diperkuat oleh prinsip lain bahwa tidak ada tempat untuk perselisihan—jangankan pemberontakan—atau *bughat* di kalangan penduduk melawan penguasa. Aura membingungkan yang mereka ciptakan untuk diri mereka sendiri, menyempurnakan absolutisme para penguasa.

Lebih lanjut, ketika Dinasti Abbasiyah terus mengalami kemunduran, tradisi politik Sunni yang terpersiakan diadopsi oleh para sultan hampir di semua bagian di dunia Muslim, termasuk di Nusantara. Mereka tidak hanya mengadopsi *fiqh siyasah* yang dirumuskan oleh ulama Sunni dan absolutisme para sultan, juga simbol-simbol, etika, dan upacara-upacara yang memperkuat posisi sultan *vis-a-vis* rakyatnya.

Pengaruh Persia di Nusantara sebagian juga dipelajari lebih awal oleh Marrison (1955). Marrison berargumen bahwa *Sejarah Melayu*, salah satu historiografi paling penting mengenai awal Islam di Nusantara, menandakan pengaruh Persia. Sebagai contoh, para Sultan Indonesia-Melayu merunut kembali genealoginya kepada Iskandar Zulkarnain (Alexander Agung) yang termasyur.

Tak kalah pentingnya, Melaka pertama, menggunakan nama kehormatan Sultan Iskandar Shah. Dan gelar 'Shah' juga diadopsi banyak penguasa di Nusantara, dan digunakan bersama dengan 'Sultan'. Akan tetapi, Marrison mengingatkan kita bahwa pengaruh demikian di dalam tradisi politik Indonesia-Malaysia datang lewat India, tidak langsung dari Persia (Marrison 1955:54).

Percampuran sumber-sumber Persian dan India, Marrison berargumen lebih lanjut, juga dapat dilihat di dalam cerita mengenai keturunan Bendahara Melaka. Menurut *Sejarah Melayu*, Bendahara Melaka adalah keturunan seorang 'Mari Purindan' putra 'Nizam al-Mulk Akar Shah', seorang raja sebuah negeri di 'Daratan Keling'. Meskipun acuan kepada nama dan tempat ini membingungkan, ada beberapa nama *Sejarah Melayu* yang mengingatkan kita kepada Saljuk, mereka adalah Nizam al-Mulk (wafat 484 Hijriyah/1092 Masehi), Alp Arslan (memerintah 455-472 Hijriyah/1063-72 Masehi) dan Malik Shah (memerintah 472-485 Hijriyah/1072-92 Masehi).

Nizam al-Mulk jelaslah bukan 'Raja Pahili', melainkan para perdana menteri (*wazir*) yang terkenal dan berpengaruh pada era Dinasti Saljuk, salah satu pembela ortodoksi Sunni yang paling bersemangat. Nizam al-Mulk, seperti yang umumnya diketahui adalah pendiri *madrasah* Nizam al-Mulk di Baghdad dan tempat-tempat lain—pusat ortodoksi Sunni, di sanalah Imam besar Al-Ghazali bertugas sebagai guru.

Selanjutnya, apa yang ingin disampaikan *Sejarah Melayu* adalah bahwa Nizam al-Mulk adalah seorang tipe ideal penguasa Muslim, yang merupakan seorang Sunni yang bersemangat meskipun namanya terdengar-Persia. Argumen ini tampaknya didukung oleh *Taj al-Salatin* (1603), sebuah kitab Melayu yang diterjemahkan dari kitab asli berbahasa Persia. Kitab itu merupakan buku panduan bagi penguasa Muslim. Salah satu sumber utamanya adalah buku yang ditulis Nizam al-Mulk, *Siyasat al-Mulk* (Marrison 1955: 55).

Taj al-Salatin jelas mempunyai warna Persia yang kuat. Edisi Melayu buku itu kemungkinan diselesaikan oleh Bukhari al-Jawhari pada 1603 di Aceh. Semua tokoh dan orang yang disebutkan di dalam kitab itu mempunyai nama-nama Persia atau yang terpersiakan. Puisi-puisi yang dikutip di dalam kitab itu juga bentuk yang terpersiakan seperti *mathnawi*, *ruba'i,* dan *ghazal*. Lagipula, kata '*nauru*' digunakan untuk mengacu kepada 'tahun baru'. Selain itu, ada juga kutipan puisi-puisi yang ditulis oleh Sufi Persia termasyhur, Farid al-Din al-Attar (Wafat kira-kira 628 Hijriyah/1230 Masehi); penyebutan akan kisah cinta Persia mengenai Mahmud dan Ayaz; acuan kepada kisah-kisah Persia mengenai Khusraw dan Shirin. Lebih dari itu, Nushirwan, seorang penguasa Persia pra-Islam juga disebutkan sebagai contoh penguasa non-Muslim yang baik dan menjalankan keadilan (Winstedt 1961: 137-41).

Terkait dengan nama-nama dan kisah-kisah Persia di atas, ada juga suatu argumen bahwa pengaruh Syiah di Nusantara juga dapat diamati dari dunia Persia yang lain yang diduga telah beredar di wilayah itu sejak periode awal penyebaran Islam. Memang ada sejumlah kata-kata Persia yang ditemukan di dalam bahasa-bahasa lokal di Nusantara, khususnya Melayu dan belakangan juga digunakan di dalam Bahasa Indonesia. Beg (1982) yang melakukan riset pada beberapa kampus Melayu menyimpulkan bahwa ada sekitar 77 kata Persia yang dulu (dan, masih) digunakan dalam dunia Indonesia-Melayu.

Ambil contoh beberapa kata yang paling sering digunakan di masa kini adalah, *kanduri* (pesta, semula berarti saat makan komunal untuk mengenang Fatimah, putri Nabi Muhammad), *astana* (atau, *istana*), *bandar* (pelabuhan), *bedebah* (jahat), *biadab* (tak beradab, bersifat barbar), *bius* (obat bius, membius), *diwan* (*dewan*), *gandum*, *jadah* (anak haram), *lashkar* (atau, *lasykar*, tentara), *nakhoda* (kapten kapal), *tamasya*, *saudagar*, *pasar* (atau *bazar*), *shahbandar* (penguasa pelabuhan), *pahlawan*, *piala*, *kawin*, *nisan*, *anggur*, *takhta,* dan masih banyak lagi.

Akan tetapi, penting dicatat bahwa beberapa kata Persia masuk ke dalam bahasa Melayu melalui Bahasa Arab, seperti *diwan* (*dewan*), *maydan* (*medan*, *lapangan*), *bakhshish* (*tip*, atau *sogok*), *firdawus* (*surga*) dan *firman* (dalam Bahasa Persia/Arab, Melayu, '*perintah raja*' atau *wahyu*). Beg mencatat bahwa dalam kenyataannya setidaknya ada 230 kata Persia yang dipinjam dari Bahasa Arab, yang dikemudian hari masuk ke dalam Bahasa Melayu. Berdasarkan hal itu Beg menyimpulkan bahwa Bahasa Melayu tidak pernah mengalami sejenis 'Persianisasi' seperti yang terjadi pada Bahasa Urdu.

Terkait dengan isu bahasa ini, artikel penting seorang sarjana Belanda, Pijnappel (1872) juga mengakui penggunaan beberapa kata Persia di kalangan Muslim Indonesia-Melayu. Artikel yang juga telah digunakan untuk menunjukkan pengaruh Syiahisme di Nusantara berargumen bahwa kata-kata Persia tersebut dibawa orang Arab yang memperkenalkan Islam ke Nusantara lewat Samudra Hindia melalui beberapa pelabuhan di pantai Persia dan India (Bdk. Pijnappel 1872; Azra 1990: 2).

Akan tetapi, seperti Pijnappel dan Beg, Bausani berargumen bahwa kata-kata Persia itu tidak dibawa secara langsung dari Persia melainkan dari India. Menurut Bausani, setidaknya 90 persen dari

semua kata Persia yang beredar di Nusantara kebanyakan digunakan sebagai nama untuk benda-benda konkret. Sebaliknya, kurang dari 10 persen adalah istilah yang berkaitan dengan pandangan dunia abstrak dan konsep-konsep religius (Bausani 1964: 32).

Usaha-usaha untuk melacak pengaruh Syiah melalui bahasa di Nusantara pra-kesultanan dan pra-kolonial dilakukan beberapa pakar dalam literatur Melayu seperti L.F. Brakel (1975) yang menghabiskan lebih dari sembilan tahun untuk meriset bidang ini. Dia memberi perhatian utamanya pada naskah-naskah yang diduga memuat pengaruh Syiahisme. Dalam salah satu kesimpulannya mengenai *Hikayat Hanafiyah*—mengenai Ali dengan seorang wanita suku Hanafiyah, yang kemudian menjadi Syiah Kaisaniyah—Brakel berkukuh bahwa pengaruh Syiahisme tidak signifikan di Nusantara (bdk. Wieringa 1996).

Pada riset selanjutnya untuk 29 naskah klasik Melayu lainnya, Brakel beranjak lebih jauh dengan menunjukkan bahwa ada banyak inkonsistensi mengenai apa yang diduga sebagai ajaran Syiah. Pada saat yang sama, Brakel menemukan satu naskah, diperkirakan ditulis pada 1827, yang menujukkan sikap anti-Syiah yang kuat.

Kesimpulan serupa juga diajukan oleh Baried (1976). Setelah mengkaji 17 *hikayat* yang memuat beberapa kisah mengenai tokoh-tokoh Syiah seperti Ali atau Muhammad Hanafiyah dan menyimpulkan bahwa memang ada beberapa unsur yang dapat menandakan suatu pengaruh Syiah di Nusantara. Akan tetapi, semua unsur ini sangat terpotong-potong; tidak ada bukti yang menyakinkan bahwa prinsip-prinsip Syiahisme benar-benar ada di dalam literatur itu.

Mempertimbangkan kajian para sarjana yang disebut di atas, jelaslah bahwa memang ada beberapa jejak Persia atau beberapa unsur Syiah dalam literatur klasik Nusantara. Oleh karena itu, penegasan akan Syiah di Nusantara tidak didukung oleh bukti yang memadai dan kuat.

Tabut dan Sufisme

Selain klaim-klaim tidak berdasar yang didiskusikan di atas, para pendukung pengaruh Syiah di di Nusantara menegaskan bahwa pengaruh itu juga dapat dilihat dalam beberapa praktek religius kaum Sunni di wilayah itu. Salah satu contoh yang sering dikutip adalah perayaan Hari Ashura untuk memperingati kematian Husein di tangan

pasukan Yazid bin Mu'awiyah pada 10 Muharram 61 Hijriyah/10 Oktober 680 Masehi di Karbala, Irak. Di Aceh, peringatan ini disebut *Bulan Asan Usen* (Bulan Hasan dan Husein), di Sumatra Barat disebut *Bulan Tabuik* (*BulanTabut*), dan di Jawa disebut *Bulan Sura* atau *Suro* (bulan Ashura).

Selama peringatan itu, beberapa keluarga Muslim di Aceh menyiapkan makanan istimewa yang disebut *Kanji Acura*, dibuat dari beras ketan, kacang tanah, buncis, santan dan gula. *Kanji Acura* dimasak secara bersama-sama di *meunasah*, suatu tempat untuk untuk pertemuan keagamaan. Orang Aceh percaya bahwa Ashura adalah bulan yang berbahaya karena contoh Karbala. Demikian pula, di beberapa tempat lain di Nusantara, hari 10 Muharram dipandang sebagai 'hari yang buruk'; disarankan agar keluarga tidak melaksanakan pekerjaan-pekerjaan penting seperti mengawinkan putri, menyunat anak laki-laki, dan menanam padi. Mereka percaya, jika keluarga tetap melakukan hal-hal itu, akan terjadi malapetaka tertentu.

Penegasan dugaan adanya kaum Syiah juga diajukan dengan menunjukkan 'Pesta Tabut' di Pariaman dan Bengkulu untuk memperingati kematian Husein—keduanya di pantai barat Sumatera. Di Pariaman, *tabut* itu juga sering disebut *Oyak Usen*. Selama *Oyak Usen* ini tabut Husein dibawa dan digoyang-goyang oleh massa yang marah dan berduka cita. *Tabut* ditaruh di atas *bouraq*, seekor kuda bersayap dan berkepala betina; ada juga kafan dengan hiasan-hiasan indah dan payung-payung di atasnya (Bachyul Jb 2006: 1).

Tidak perlu menceritakan kembali pelukisan yang rinci dan hidup mengenai perayaan *Tabut* di Bengkulu yang pertama kali disajikan oleh seorang pejabat Belanda, O.L . Helfrich dalam karyanya '*Het Hasan-Hosein Taboet Feest in Bencoelen*' (1888). Hal yang penting adalah bahwa pesta atau perayaan *Tabut* itu diperkenalkan ke Pariaman dan Bengkulu bukan oleh para Muslim setempat, melainkan oleh beberapa serdadu *Sepooy*—yang kebetulan adalah kaum Syiah—yang berasal dari Delhi, India, yang menemani Sir Stamford Raffles ke pantai barat Sumatra, khususnya wilayah Pariaman dan Bengkulu pada 1795-1824 Masehi (bdk. Feener 1999).

Perlu dijelaskan bahwa meskipun perayaan *tabut* belakangan diadopsi oleh kaum Muslim setempat di kedua tempat itu setelah Inggris meninggalkan Sumatra dan Jawa—di Pariaman, katanya

pada 1831—itu tidak harus berarti bahwa mereka beralih menganut Syiahisme. Seperti yang ditunjukkan oleh Ronkel (1914), yang juga melakukan riset mengenai kehidupan keagamaan Muslim di wilayah Pariaman, khususnya di Ulakan (1914b)—tradisi *Tabut* di Pariaman—begitu juga di Bengkulu—tidak menandakan dalamnya pengaruh Syiah di kedua tempat itu, jangankan di seluruh Nusantara. Itulah sebabnya, hampir tidak ada perlawanan dari Muslim Pariaman dan Bengkulu ketika pada 1980-an pemerintah Indonesia mengubah perayaan *Tabut* dari peristiwa yang mempunyai kaitan keagamaan menjadi daya tarik utama wisatawan.

Dengan demikian, tradisi *Tabut* di Pariaman dan Bengkulu sangat berbeda dengan tradisi serupa yang disebut *Takziyeh* di Iran Syiah sejak masa Dinasti Savafid pada awal abad ke-16. *Takziyeh* benar-benar sarat dengan ideologi religio-politis Syiah; muatan ini jelas absen dalam perayaan *Tabut* di Pariaman dan Bengkulu. Praktek religius lain kaum Muslim Asia Tenggara yang sering dikaitkan dengan Syiahisme adalah *Tahlilan*, mengumandangkan *laa ilaaha illa Allah* (tidak ada Tuhan selain Allah) dan juga *Allahu Akbar* (*takbir,* Allah Maha Besar), dan *Alhamdulillah* (*tahmid*, syukur hanya kepada Allah) yang menyusul wafatnya seorang anggota suatu keluarga. Praktek itu sangat lazim hampir di semua tempat di wilayah itu berdasarkan pada prinsip *afdal al-a'mal*, perbaikan praktek-praktek keagamaan.

Penegasan bahwa praktek itu adalah pertanda pengaruh Syiah lagi-lagi tidak ditemukan. Sebaliknya, ada penegasan tandingan bahwa praktek itu diambil alih kaum Muslim dari sisa-sisa pra-Islam yang belakangan di-Islamkan. Oleh karena itu, kaum Wahabiyahyah-Salafiyah yang puritan menegaskan bahwa praktek itu adalah *bid'ah dalalah*, pembaharuan kegamaan yang tidak berdasar yang dapat membawa kaum Muslim yang melaksanakannya masuk neraka.

Praktek *Tahlilan* dan *Wiridan*, menyanyikan ingatan akan Tuhan tentu saja semula sangat lazim di kalangan kaum Muslim yang mempraktekkan *Tasawwuf* (Sufisme). Tradisi Sufi tentu saja jauh lebih kuat di kalangan Sunni dari pada kaum Syiah. Jika kaum Sunni mengambil dua jenis Sufisme—yaitu *Tasawwuf 'Amali* (Sufisme praktis dan etis) dan *Tasawwuf Falsafi* (Sufisme filosofis), kaum Syiah cenderung menekankan yang jenis yang belakangan. Sebenarnya kaum Syiah tidak pernah mengembangkan suatu Sufisme Syiah yang khas; mereka

kebanyakan mengambil Sufisme filosofis seperti yang disebarkan oleh Abu Yazid al-Bistami (189-260 Hijriyah/804-874 Masehi, yang terkenal dengan konsep *ittihad*), Mansur al-Hallaj (244-309 Hijriyah/858-922 Masehi yang masyhur dengan konsep *hulul*), dan Ibn 'Arabi (561-637 Hijriyah/1165-1240 Masehi, yang terkenal dengan konsep *Wahdat al-Wujud*).

Ini merupakan suatu titik kebersamaan di kalangan kaum Sunni dan Syiah. Titik lainnya adalah konsep *Al-Insan al-Kamil* (manusia sempurna atau universal) sebagaimana dirumuskan oleh banyak pemikir Sufi, khususnya Ibn Arabi dan Abd al-Karim al-Jili (768-828 Hijriyah/1366-1424 Masehi). Menurut konsep ini, selalu ada seorang manusia kapan pun di dunia ini yang merupakan saluran dan perantara sempurna untuk rahmat Tuhan kepada semua umat manusia. Pada terminologi Sufi, manusia sempurna ini juga disebut *qutb* (kutub atau poros) yang terus-menerus dalam kedaan kemurnian (*wilayah*), bebas dari segala jenis dosa. Pada titik ini orang dapat melihat sejenis kesejajaran di antara konsep *qutb* dan konsep *ma'sum*, yang sempurna, yang hanya dimiliki para imam kaum Syiah.

Akan tetapi, justru kesejajaran di antara kedua konsep itulah yang menciptakan sejenis ketegangan konseptual yang gawat di antara Sufisme dan Syiahisme. *Qutb* dalam Sufisme adalah yang tertinggi dalam capaian dan kepemimpinan spiritual dan juga satu-satunya perantara (*wasilah*) untuk pria dan wanita agar dapat lebih dekat kepada Tuhan. Dengan ini, *Qutb* bertentangan dengan para imam yang dalam Syiahisme memainkan peran khusus itu. Ketundukan kaum Sufi kepada *Qutb* berbenturan dengan kesetiaan total kaum Syiah kepada para imam.

Kontrasnya, tidak ada konflik demikian di kalangan kaum Sunni hanya karena mereka tidak mempunyai jenis konsep imam tersebut. Itulah sebabnya tidak ada masalah bagi kaum Sunni untuk memasukkan beberapa Imam Syiah seperti Ali, Fatimah, Hasan, Husein, Zayn al-'Abidin, Ja'far Sadiq, dan bahkan Ali al-Rida, imam ke-8, dalam *tariqah silsilah* mereka—genealogi golongan Sufi, tetapi jelas kendati demikian, kaum Sufi tidak niscaya menganut Syiahisme.

Menuju Kebangkitan Kembali

Perdebatan mengenai apa yang disebut pengaruh Syiahisme kepada Indonesia tentu saja masih berlanjut sampai hari ini. Tampaknya

tidak ada cara untuk menyelesaikan kontroversi itu karena perdebatan kebanyakan didasarkan pada klaim-klaim ideologis dari pada hal lain apapun.

Meskipun ada perdebatan panjang yang tak terselesaikan, yang jelas jejak-jejak kehadiran Syiah pada periode-periode pasca-kesultanan dan kolonial di Nusantara tampak susut ke dalam kekaburan. Berbicara secara historiografis, selain beberapa cerita mengenai perayaan *Tabut* di Pariaman dan Bengkulu, hampir tidak ada cerita lokal atau laporan kolonial mengenai keberadaan dan perkembangan Syiahisme.

Meskipun kabur, seperti yang ditunjukkan Zulkifli (2009 dan 2004), pembentukan komunitas Syiah benar-benar dimulai sejak penghujung abad ke-19 berbarengan dengan bertambahnya jumlah migrasi orang Hadhrami dari Yaman ke Nusantara. Dengan demikian, benih-benih komunitas Syiah di wilayah itu adalah orang-orang yang berasal dari Hadrami, khususnya yang berasal dari *Ahl al-Bayt*, yang umumnya dikenal sebagai *Sayyid* (untuk laki-laki) dan *Sharifah* (untuk perempuan).

Akan tetapi, argumen saya adalah bahwa mayoritas orang Hadhrami dulu (dan masih) adalah Sunni, mulai dari orang-orang yang tergolong kelompok-kelompok Muslim arus utama yang moderat hingga perkumpulan-perkumpulan berpikiran harafiah, kalau bukannya radikal, yang taat kepada Salafisme moderat atau sebaliknya Wahabiyahyah radikal. Sebagaimana dapat diamati di masa kini, ada pertarungan dan konflik internal yang serius di kalangan orang Hadhrami—*Ahl al-Bayt* atau sebaliknya—terkait dengan Syiahisme.

Sejauh menyangkut ulama Syiah terkemuka selama periode kolonial Belanda di Nusantara, studi Zulkifli memberikan laporan yang agak menyeluruh. Mengutip suatu laporan yang ditulis oleh Muhammad Asad Shahab (1910-2001), seorang Sayyid Syiah yang berprofesi sebagai jurnalis dan penulis, ada sejumlah keluarga Sayyid Syiah Hadrami seperti Al-Muhdar, Yahya, Shahab, Al-Jufri, Al-Haddad dan Al-Saqqaf (Zulkifli 2009: 16). Sekali lagi, tentunya patut diargumenkan bahwa tidak semua keluarga ini penganut Syiahisme; kemungkinan besar mayoritas dari mereka dulu adalah (dan masih) Sunni.

Itulah sebabnya ada klaim-klaim yang bertentangan terkait dengan beberapa 'ulama' yang telah diklaim sebagai penganut Syiahisme selama penghujung abad ke-19 hingga awal 1980-an. Orang-orang

yang telah disebut sebagai ulama Syiah adalah Sayyid Muhammad ibn Ahmad al-Muhdar (1861-1926 Masehi), yang pindah dari Hadhramaut ke Bogor, Jawa Tengah ketika dia berusia 24 tahun dan merupakan salah seorang dari pendiri Jam'iyah al-Khairiyah (1908 Masehi); Sayyid Ali ibn Ahmad Shahab (1865-1944 Masehi), seorang '*alim* dan aktivis yang juga pendiri Jam'iyah al-Khairiyah dan kemudian menjadi ketuanya; dan Sayyid Aqil bin Zayn al-Abidin al-Jufri (1870-1952 Masehi), seorang 'alim orang Mekah yang berpendidikan yang aktif berkhotbah dan menulis karya-karya Islami. Ketiganya telah diklaim sebagai ulama Syiah yang paling penting yang bersama-sama dengan beberapa murid mereka—sebagian besar Hadhrami—telah melakukan layanan yang besar untuk memperkenalkan dan menyebarkan Syiahisme di Indonesia.

Pada masa kontemporer, tidak diragukan lagi bahwa keberhasilan revolusi Islam di Iran telah menciptakan suatu momentum besar untuk kebangkitan kembali Syiah di Indonesia. Revolusi itu juga telah mengilhami sejumlah kaum Sunni Indonesia untuk menganut Syiahisme. Sejak awal 1980-an sejumlah yayasan Syiah telah semakin banyak didirikan di berbagai kota di dalam negeri; jumlah mahasiswa Indonesia yang pergi ke Iran untuk menuntut pengetahuan Islam Syiah juga semakin bertambah; dan juga sudah banyak muncul publikasi mengenai Syiahisme (Azra 2001, 2007 dan Zulkifli 2009).

Banyak pengamat dan otoritas pemerintah berasumsi bahwa Syiahisme telah mendapat pengikut, khususnya di kalangan Muslim Indonesia yang masih muda. Ahmad Barakbah, seorang muda lulusan Qum, mengklaim bahwa ada sekitar dua puluh ribu kaum Syiah di Indonesia masa kini (Dewi Nurjuliyanti dan Subhan 1995 dan Alkaff 1998); jumlah itu kemungkinan besar bertambah sekarang ini. Akan tetapi, sulit untuk menaksir jumlah persisnya. Salah satu intelektual Syiah di Indonesia adalah Jalaluddin Rakhmat, dosen di Universitas Padjajaran di Bandung, yang tampaknya memainkan peranan sangat penting dalam menjelaskan doktrin-doktrin Syiah kepada berbagai komunitas. Selanjutnya, dia terlibat dalam perdebatan-perdebatan dengan para individu dan kelompok yang menganggap popularitas Syiahisme yang meningkat merupakan ancaman bagi ortodoksi Sunni. Pertanda selanjutnya akan peningkatan popularitas Syiahisme di Indonesia adalah pertumbuhan sekitar 79 lembaga Syiah di Jakarta, Bogor, Bandung, Malang, Jember, Bangil, Samarinda, Pontianak,

Banjarmasin, dan kota-kota lain di Indonesia. Akan tetapi, sulit mengetahui seberapa banyak lembaga ini yang benar-benar aktif, apalagi sebagian diketahui hanya sekadar nama belaka. Tampaknya pusat lembaga-lembaga ini adalah Jakarta, yang setidaknya mempunyai 25 lembaga Syiah yang aktif. Terlepas dari aktivisme dan inaktivisme mereka, jelaslah bahwa semua lembaga ini dicurahkan untuk pendidikan dan dakwah Syiah.

Mungkin yayasan Syiah tertua di Indonesia adalah Yayasan Penyiaran Islam (YAPI), yang didirikan di Surabaya, Jawa Timur pada 1961. Kemudian YAPI ini pindah ke Lampung dan selanjutnya ke Jakarta. YAPI lainnya yang penting adalah Yayasan Pesantren Islam (YAPI), pertama didirikan di Bondowoso pada 1971 dan kemudian pindah ke Bangil, Jawa Timur. YAPI lain ini mempunyai sejumlah pesantren yang mendapat ketenaran karena pendidikan agama Islamnya yang berkualitas tinggi. Akan tetapi, pesantren YAPI ini cenderung tidak mengakui diri secara terbuka sebagai lembaga pendidikan Syiah.

Lembaga Syiah lainnya yang terkemuka adalah Yayasan Mutahhari di Bandung. Yayasan itu, yang dipimpin oleh Jalaluddin Rakhmat, mempunyai sekolah menengah atas Islami yang disebut "SMA Mutahhari", yang menjadi salah satu sekolah favorit di Bandung. Selain kegiatan-kegiatan pendidikannya, Yayasan Mutahhari menerbitkan Hikmah, yang mempublikasikan banyak artikel terjemahan yang ditulis oleh para 'ulama' dan intelektual Syiah.

Lembaga Syiah lainnya di Bandung yang terkenal adalah Yayasan Jawad. Selain melaksanakan pengajaran yang teratur mengenai *fiqh* Ja'fari, Yayasan Jawad pertama menerbitkan sebuah majalah yang disebut Bulletin al-Jawad; nama ini kemudian diganti menjadi Al-Ghadir. Akan tetapi, lembaga lain yang penting yang sering dikaitkan dengan Syiahisme di Bandung adalah penerbit Mizan, yang menerbitkan banyak terjemahan buku-buku yang ditulis kaum intelektual dan sarjana Syiah. Pada pertengahan 1996, pada suatu peluncuran buku yang disponsori penerbit lain di Jakarta, ada seruan untuk memboikot publikasi *Mizan* yang diduga keras berorientasi Syiah. Sampai sekarang, Mizan sendiri tampak tetap menjauhkan diri dari tuduhan dan tindakan demikian, dan penerbit tersebut juga menerbitkan banyak karya yang ditulis oleh para pengarang non-Syiah.

Salah satu lembaga Syiah terkemuka di Jakarta adalah Yayasan Muntadzar yang didirikan pada 1991. Seperti Yayasan Jawad di Bandung, Yayasan Muntadzar didirikan oleh beberapa penganut Syiah. Program awal yayasan itu adalah studi madzhab (*fiqh*) *Ahl al-Bayt*, yaitu yurisprudensi Islam dalam tradisi Syiah. Yayasan Muntadzar kini mengklaim mempunyai setidaknya empat ratus anggota dari seluruh Jakarta. Kegiatan-kegiatannya tidak sebatas mempelajari *fiqh* Syiah, tetapi juga meliputi pendidikan tingkat taman kanak-kanak, sekolah dasar, menengah, dan menengah atas. Masih di Jakarta, ada yayasan-yayasan Syiah seperti Yayasan Fatimah (didirikan 1997), dan Yayasan Al-Huda yang meliputi *Islamic Cultural Center* (ICC, didirikan 2000). ICC setidaknya mempunyai hubungan dengan Kedutaan Besar Iran. Tampaknya ICC dan Kedutaan Besar Iran juga mempunyai hubungan dengan *Islamic College of Advanced Studies* (ICAS) yang notabene didirikan oleh lembaga Syiah yang berbasis di London. ICAS ini bekerjasama dengan Universitas Paramadina yang didirikan oleh mendiang Nurcholish Madjid, seorang intelektual Sunni Indonesia yang terkemuka.

Di Bogor, sebuah lembaga Syiah yang disebut Yayasan Mulla Sadra didirikan pada 1993. Seperti lembaga-lembaga lainnya, Yayasan Mulla Sadra semula mencurahkan diri untuk mempelajari madzhab *fiqh Ahl al-Bayt*. Yayasan itu kemudian memperluas kegiatan-kegiatannya mencakup pendidikan dan penyediaan berbagai layanan sosial dan kesehatan. Pesantren Al-Hadi di Pekalongan, sebuah kota kecil di Jawa Tengah, mempunyai latar belakang yang sama. Pesantren ini didirikan oleh Ahmad Barakbah pada 1989. Pesantren itu mengadopsi sistem pendidikan dari Qum. Kesembilan gurunya adalah lulusan dari Qum di Iran.Pesantren al-Hadi kini mempunyai 112 murid, sebagian besar dari mereka datang dari luar Jawa.

Mengenai alumni Qum, studi yang dilakukan Ali (2005) tentunya adalah studi penting yang mengungkap perjalanan intelektual pemuda Muslim Indonesia di Qum, pusat ilmu-ilmu keagamaan Syiah sejak periode Soeharto. Tidak ada jumlah yang pasti mengenai para alumni *Hawzeh Ilmiyeh* ini. Jelas, indikasi tersebut menunjukkan peningkatan. Sulit juga rasanya memastikan apakah semua alumni Qum benar-benar Syiah. Kalau memang benarnya adanya, maka mereka pun akan cenderung untuk ikut aktif dalam beragam kegiatan lembaga-lembaga Syiah.

Kesimpulan

Meskipun ada segala usaha ini, tampaknya tidak ada bukti yang kuat bahwa terjadi sejenis konversi besar-besaran Muslim Sunni Indonesia kepada Syiahisme. Meskipun kaum Syiah bebas di Indonesia, mereka menghadapi berbagai kesukaran besar di negeri-negeri lain di Asia Tenggara. Baik di Malaysia maupun di Brunei Darussalam, Syiahisme dipandang sebagai ajaran yang menyimpang. Oleh karena itu, pemerintah di kedua negeri senantiasa mengawasi Syiahisme dan kemungkinan penyebarannya di negeri mereka karena Indonesia adalah daerah yang jauh lebih bersahabat terhadap Syiahisme sehingga mayoritas terbesar Sunni Indonesia tidak berkeberatan dengan Syiahisme. Kenyataannya, sebagian besar pemimpin Muslim Sunni moderat dalam banyak kasus datang membela saudara Syiah mereka ketika mereka mengalami keadaan sulit seperti yang terjadi di Sampang, Madura, baru-baru ini.

Setidaknya, ada dua tantangan yang dihadapi kaum Syiah di Indonesia. *Pertama*, secara internal ada banyak kontestasi dan jenis-jenis konflik internal di kalangan mereka. Sebagai contoh, ada sejenis kontestasi otoritas di antara IJABI yang dipimpin oleh Jalaluddin Rakhmat dengan kelompok-kelompok *Ahl al-Bayt* yang lain. Bagi kelompok yang belakangan, Kang Jalal—sebutan akrabnya—bisa jadi tidak dianggap pantas untuk memimpin organisasi yang membawa nama *Ahl al-Bayt*.

Kedua, secara eksternal, kaum Syiah Indonesia ditantang oleh penyebaran kampanye anti-Syiah yang dikhotbahkan oleh kaum Salafiyah radikal dan beberapa alumni Saudi Arabia. Sampai sekarang, kampanye anti-Syiah belum berhasil, tetapi kampanye jenis itu dapat saja meningkat pada hari-hari mendatang.Untuk itu, perlu bagi kaum Syiah Indonesia untuk lebih proaktif dalam usaha-usaha *taqarib* (pemulihan hubungan baik) dengan saudara Sunni mereka. Hanya melalui dialog, saling pengertian dan penghargaan, kerjasama dapat diperkuat. Dialog itu juga tak kalah penting dalam menghadapi kelompok-kelompok radikal Salafiyah-Wahhabiyah yang ingin mengubah hakikat dan arah Islam Indonesia untuk keuntungan mereka sendiri.[]

Daftar Pustaka

Abduh, Umar & Abu Huzaifah (eds.), 1998.*Mengapa Kita Menolak Syi'ah: Kumpulan Makalah Seminar Nasional tentang Syiah di Aula Masjid Istiqlal Jakarta 21 September 1997* (Jakarta: LPPI).

Abu Ammar, Hasan, 2002. *Akidah Syiah, Seri Tauhid: Rasionalisme dan Alam Pemikiran Filsafat dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Mulla Shadra).

Aceh, Abubakar, 1980. *Perbandingan Madzhab Syiah: Rasionalisme dalam Islam* (Semarang: Ramadhani).

_____, 1977. *Aliran Syiah di Indonesia* (Jakarta: Islamic Research Institute).

Alatas, Alireza, 2002. *Biarkan Syiah Menjawab I* (Magelang: Bahtera).

_____, 2003. *Biarkan Syiah Menjawab 2* (Magelang: Bahtera).

Al-Attas, Syed Farid, 1999.'The Tariqat al-'Alawiyya and the Emergence of the Syiah School di Indonesia and Malaysia', *Oriente Moderno*, 18 (2): 323-39.

Ali, Syamsuri, 2005. 'Alumni *Hawzah Ilmiyah* Qum: Pewacanaan Intelektualitas dan Relasi Sosialnya dalam Transmisi Syiah di Indonesia', Jakarta: Doctoral dissertation, Program Pascasarjana, IAIN Syarif Hidayatullah.

Amansyah, A. Makarusu, 1969. 'Madzhab Syi'ah di Tjikoang', *Bingkisan*, 2 (1969) 11:27-39; 3 (1969) 1-2:25-45; 3 (1970) 5-6:2-6.

Anwar, Zainuf, 1982. *Tabut dan Peranannya dalam Masyarakat*, Padang: Proyek Pengembangan Permuseuman Sumatera Barat.

Azra, Azyumardi, 2007. *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation* (Bandung: Mizan Pustaka).

_____, 2006. *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context* (Jakarta and Singapore: Equinox, The Asia Foundationand ICIP).

_____, 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Asia Tenggara: Networks of Melayu-Indonesian and Middle Eastern `Ulama' in the 17th and 18th Centuries,*(Crows Nest: AAAS & Allen-UnwinHonolulu/ University of Hawaii Press; Leiden: KITLV Press.

_____, 2001. 'Globalization of Indonesian Muslim Discourse: Contemporary Religio-Intellectual Connections between Indonesian and the Middle East', in J.H. Meuleman (ed.), *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity* (Jakarta: INIS).

_____, 2000. "Syi`ah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas", introduction to A. Rahman Zainuddin & Hamdan Basyar (eds.), *Syi`ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian*, Bandung: Mizan; originally published in *Ulumul Alquran*, 6 (4) 1995: 4-19.

_____, 1988. "The Rise and Decline of Minangkabau Surau: A Traditional Islamic Educational Institution in West Sumatra during the Dutch Colonialism", M.A. thesis (Columbia University, New York).

Bachyul Jb., Syofiardi, 2006. 'Tabuik' Festival: From a Religious Event to Tourism', *The Jakarta Post*; hlm.1-3.

Baharun, Mohammad, 2004. *Epistimologi Antagonisme Syi'ah* (Malang: Pustaka Bayan).

Baried, Baroroh, 1976. 'Syiah Elements in Melayu Literature', in Sartono Kartodirdjo (ed.), *Profiles of Melayu Culture: Historiography, Religion and Politics*, Jakarta: Departemen P & K., 59-65.

Bausani, Alessandro, 1964. "Note sui vocaboli persiani in malese-indonesiano", *AIUON*, n.s. 14, 1964: 1-32.

Beg, Muhammad Abdul Jabbar, 1982. *Persian and Turkish Loan Words in Melayu* (Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia).

Brakel, L.F., 1975. *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah: A Medieval Muslim Romance Translated from the Melayu*, The Hague: Nijhoff-KITV, Bibliotheca Indonesia 12.

Brakel, L.F., 1970. 'Persian Influence on Melayu Literature', *Abn-Nahrain* 9: 1-16.

Cowan, H.K.J., 1940.'A Persian Inscription in North Sumatra', *TBG* 80: 15-21.

Fachruddin, Fuad Mohd., 1992. *Kawin Mut'ah dalam Pandangan Islam* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya).

Fatimi, S.Q., 1963. *Islam Comes to Malaysia* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute).

Feener, Michael, 1999. 'Tabut: Muharram Observances in the History of Bengkulu', *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, 6 (2):87-130.

Gullick, J.M, 1992. *Rulers and Residents: Influence and Power in the Melayu States 1870-1920* (Oxford: Oxford University Press).

_____1987. *Melayu Society in the Late Nineteenth Century* (Singapore: Oxford University Press).

al-Habsyi, Husein, 1993. *Agar Tidak Terjadi Fitnah: Menjawab Kemusykilan-kemusykilan Kitab Syiah dan Ajarannya* (Malang: Al-Kautsar).

_____, 1991, repr 1992. *Sunnah-Syi'ah dalam Ukhwah Islamiyah: Menjawab 'Dua Wajah Saling Menentang' Karya Abul Hasan Ali Nadvi* (Malang: Al-Kautsar).

Hakim, Basyori & Badrul Munir, 1991/1992. "Pengkajian Kerukunan Hidup Beragama di Semarang: Studi Kasus Kelompok Syiah di Bulustalan, Kecamatan Semarang Selatan" dalam *Pengkajian tentang Kerukunan Hidup Umat Beragama: Studi Kasus-kasus Keagamaan* (Jakarta: Balitbang, Depag RI).

Hamidy, Badrul Munir (ed.), 1991/1992. *Upacara Tradisional Daerah Bengkulu: Upacara Tabot di Kotamadya Bengkulu*, Bengkulu: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Depdikbud.

Hamka, 1974. *Antara Fakta dan Khayal 'Tuanku Rao'* (Jakarta: Bulan Bintang).

Hamzah, Abu Bakar, 1981. *Al-Imam: Its Role in Melayu Society 1906-1908 (Kuala Lumpur*: Media Cendekiawan).

Hasyem, O., 1997. *Jawaban Lengkap terhadap Seminar Nasional Sehari tentang Syi'ah*, (Depok: YAPI).

_____, 2002. *Syi'ah Ditolak, Syiah Dicari*, edisi ke-4 (Jakarta: Al-Huda).

Hasymi, A., 1983. *Syiah dan Ahlussunnah Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan* Nusantara (Surabaya: Bina Ilmu).

Husein, Syarif Hidayatullah, 2002. *Shalat dalam Madzhab Ahlul Bait* (Solo: Yayasan Abna' al-Husein).

Ismail, Engku Ibrahim, 1989. "Pengaruh Farsi dalam Sastra Melayu Islam di Nusantara", *Ulumul Alquran*, 1 (3): 38-44.

Jamil, M. Yunus, 1968. *Tawarikh Raja-raja Kerajaan Aceh* (Banda Aceh: Penerbit Iskandar Muda).

Jones, Sidney R., 1980. "It Can't Happen Here: A Post-Khomeini Look at Indonesian Islam" dalam *Asian Survey* 20 (3): 311-23.

Kartomi, Margaret J., 1986. "'Tabut' — A Syiah Ritual Transplanted from India to Sumatera" dalam David P. Chandler & M.C. Ricklefs (eds.), *Nineteenth and Twentieth Century Indonesia: Essays in Honor of Professor J.D. Legge* (Clayton, Victoria: Centre of SEA Studies Monash University), 141-62.

Laffan, M.F., 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds* (London: RoutledgeCurzon).

Madjid, Nurcholish, 1989. "Kata Pengantar: Sekilas Tinjauan Historis tentang Paham-paham Sunnah-Syi'ah" dalam S. Husein M. Jafri, *Awal dan Sejarah Perkembangan Islam Syiah dari Saqifah sampai Imamah* (Jakarta: Pustaka Hidayah).

Marrison, G.E., 1955. "The Coming of Islam to the East Indies", *JMBRAS*, 24, I.

_____ 1955b. "Persian Influences on Melayu Life 1280-1650", *JMBRAS*, 28: 52-69.

Milner, A.C., 1995. *The Invention of Politics in Colonial Malaysia: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere* (Cambridge: Cambridge University Press).

_____, 1989. "Islam dan Negara Muslim" dalam Azyumardi Azra (ed.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia).

Nasution, Harun, 'Syiah: Asal Usul, Ajaran-ajaran dan Perkembangan', in Nico Tampi, *Diskusi Buku Agama* (Jakarta: Tempo), 3-16.

Nurjulianti, Dewi & Arief Subhan, 1995. "Lembaga-lembaga Syiah di Indonesia", *Ulumul Alquran*, 6 (4).

Parlindungan, Mangaraja Onggang, 1964. *Pongkinangolngolan Sinambela Gelar Tuanku Rao: Teror Agama Islam Madzhab Hambali di Tanah Batak* (Jakarta: Tanjung Pengharapan) repr. 2007 dan (Jogjakarta: LKIS).

Pijnappel, J., 1872. "Over de kennis die der Arabieren voor de komst der Portugeezen van den Indischen Archiphel bezatten" [Regarding the Knowledge of the Arabs about the Indonesian Nusantara before the Coming of the Portuguese], *Bijdragen KITLV*, 19: 135-58.

Pusat Penelitian dan Pengembangan Kehidupan Beragama, 1986/87. *Madzhab Syiah* (Jakarta: Balitbang, Depag RI).

Rakhmat, Jalaluddin, 1995. "Dikhotomi Sunni-Syiah Tidak Relevan Lagi", *Ulumul Alquran*, 6(4).

Rangkuti, Ramlan Yusuf, 1999. 'Nikah Mut'ah dalam Perspektif Hukum Islam', in Huzaimah T. Yanggo & Hafiz Anshori AZ (eds.), *Problematika Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: Pustaka Firdaus).

Rasjidi, Muhammad, 1989. *Apa itu Syiah* (Jakarta: Media Dakwah).

Ricklefs, M.C. 2012. *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present* (Singapore: NUS Press).

_____, 2007. *Polarising Javanese Society*: *Islamic and Other Visions c. 1830-1930* (Singapore: NUS Press; Honolulu: University of Hawaii Press; Leiden: KITLV Press).

_____, 2006. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamisation from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (Norwalk: East Bridge).

Shahab, Muhammad Asad, 1986. "al-Tashayyu' fi Indunisiyya" dalam Hasan al-Amin, *Da'irat al-Ma'arif al-Islamiyyah al-Syiahyyah*, Vol. 8 (Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Matbu'at), 319-24.

_____, 1962. *al-Syiah fi Indunisiyya*, Najaf: Matba'a al-Ghari al-Haditha.

Sunyoto, Agus, 1991. "Strategi Dakwah Wali Songo di Jawa", Majalah *Prospek*, 10 November 1991.

_____, 1987. *Sunan Ampel: Taktik dan Strategi Dakwah Islam di Jawa Abad 14-15* (Surabaya: LPLI Sunan Ampel).

Van Ronkel, Ph.S., 1914. "Nadere gegeven omtrent het Hasan-Hosein feest", *TBG* 56: 336-7.

_____, 1914b. *Het Heiligdom te Oelakan*, in *Tijsschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 56 (1914): 281-316.

Wieringa, Edwin, 1996. "Does Traditional Islamic Melayu Literature Contain Shiitic Elements? Ali and Fatimah in Melayu Hikayat Literature", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, 3 (4): 93-111.

Winstedt, R.O 1961, 1969. "A History of Classical Melayu Literature", *JMBRAS*, Monograph No 5; repr. (Oxford: Oxford University Press).

Zainuddin, A. Rahman *et al*, 2000. *Syiah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian* (Bandung: Mizan & PPW-LIPI).

Zulkifli, 2009. "*The Struggle of the Kaum Syiah di Indonesia*", Doctoral dissertation, Leiden University.

_____, 2004. "Being a Syiaht among the Sunni Majority di Indonesia: A Preliminary Study of Ustaz Husein al-Habsyi (1921-1994)", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 11(2): 275-308.

FAKTOR SYIAH DALAM MASUK DAN TERSEBARNYA ISLAM DI ASIA TENGGARA MELALUI ARAB, INDIA, PERSIA, DAN CINA

Mohammad Ali Rabbani

Pengantar

Dari sisi letak geografis, Nusantara dalam sepanjang sejarah menjadi tempat yang tepat untuk persinggahan para pedagang dan saudagar yang melakukan transaksi jual beli produk dan komoditas antara timur dan barat dunia berperadaban saat itu. Tentunya selain sebagai tempat transit, kepulauan Sumatera, Jawa, dan Maluku karena memiliki rempah-rempah yang melimpah menjadi tempat yang sangat penting. Di samping kegiatan transaksi jual beli, para saudagar juga membawa pemikiran, keyakinan dan akidah agama, madzhab dan budaya kepada penduduk setempat. Para pedagang Muslim India, Persia, dan Arab seluruhnya berperan dalam penyebaran Islam di kawasan ini dan masing-masing melakukan dakwah dan memberikan pendalaman keyakinan keagamaan.

Adanya nama-nama India, Persia, dan Arab di wilayah ini dengan baik mengekspresikan asimilasi kultural ini. Meskipun sepintas lalu tampaknya Islam masuk dan tersebar luas di kepulauan ini lebih terakhir dibandingkan negeri-negeri Islam lainnya, realitanya tidaklah demikian. Untuk memahami hal ini harus dibedakan antara penaklukan suatu wilayah dengan penerimaan dan penyebaran Islam. Pada kenyataannya, di wilayah lain dunia Islam, meskipun

penaklukan militer terjadi dengan cepat, tetapi proses penyebaran Islam memerlukan waktu yang cukup lama dengan beberapa kriteria khusus. Bagaimanapun juga, salah satu perbedaan dasar penyebaran Islam di Asia Tenggara, di antaranya Nusantara dengan berbagai wilayah pusat dunia Islam, tidak menggunakan adanya penggunaan dukungan kekuatan militer untuk menyebarkan Agama Islam. Penduduk setempat atau pribumi menerima Islam tanpa dibayang-bayangi pedang. Islam diterima sebagai sebuah unsur baru dan pembebas untuk menghadapi problema-problema sosial dan ekonomi yang untuk masa-masa selanjutnya ketika kaum penjajah masuk wilayah ini dijadikan sebagai ideologi perlawanan.

Penyebab utama perbedaan pendapat dan ketidakjelasan sejarah yang ada terkait masuk dan tersebarnya Islam di Asia Tenggara adalah identitas para dai dan *muballigh* (penyeru) Islam yang datang dari daerah lain ke wilayah ini. Hal ini mengindikasikan bahwa Islam masuk ke wilayah ini dengan jalur damai, melalui hubungan perdagangan, dan kultural dalam masa yang panjang. Sementara di beberapa wilayah ketika Islam diperkenalkan kepada penduduk setempat oleh para tentara Muslim yang berhasil menaklukkannya karena signifikansi dan kebersamaan waktu peristiwa kultural serta politik, ternyata setelah diperhatikan para penulis sejarah, beberapa pertanyaan dan poin penting historisnya secara prinsip dapat diketahui dan dijawab. *Pertama,* peristiwa tersebut kapan dan di mana terjadi? *Kedua,* dari wilayah mana mereka datang, apakah orientasi madzhab, teologi dan politik mereka serta apakah jenis orientasi yang mereka sebarkan?

Hal lain bahwa pemaparan peran Syiah dalam masuk dan tersebarnya Islam di Asia Tenggara menjadi penting karena hari ini dapat disaksikan adanya konflik antarmadzhab Syiah dan *Ahl as-Sunnah* semakin berkembang di sebagian negara di Asia Tenggara, meskipun terdapat banyak bukti yang mendukung latar belakang sejarah kehadiran madzhab Syiah di Asia Tenggara dan kontribusi pentingnya dalam Budaya dan peradaban Islam di wilayah ini. Konflik yang pada umumnya terjadi karena kesalahpahaman dan tidak adanya pengenalan yang cukup terhadap pemikiran Syiah dan latar belakang historisnya sehingga secara serius mengancam kerukunan antara Syiah dan *Ahl as-Sunnah* yang selama berabad-abad telah menjadi landasan untuk saling bertukar pikiran dan kultural antara pengikut dua madzhab Islam ini. Oleh karena itu, mengkaji peran historis

Syiah dan kontribusinya terhadap pemikiran Islam di Asia Tenggara dapat mengingatkan bahwa konflik madzhab Syiah dan *Ahl as-Sunnah* di wilayah ini merupakan sebuah fenomena yang baru muncul dan terjadi atas keinginan faktor luar, selain itu juga dapat memberikan motivasi kepada kita untuk mempelajari pengalaman sejarah masa lalu dan melalui konvergensi, kebersamaan, pertukaran pemikiran, dan kultural di antara madzhab-madzhab Islam, juga mampu sebagaimana dahulu melangkahkan kaki menuju kemajuan dan perkembangan budaya dan peradaban Islam serta masyarakat Islam.

Meskipun artikel ini tidak dalam rangka membuktikan atau menafikan teori-teori terkait asal mula masuk dan tersebarnya Islam di wilayah ini, tetapi dengan mengetengahkan beberapa pertanyaan dan menemukan jawabannya dan akan berusaha memaparkan hal-hal baru dalam rangka mengkaji telaah para peneliti kajian Islam dan historis Asia Tenggara lebih banyak lagi.

Beberapa Hipotesis Terkait Sejarah Islam di Asia Tenggara

1. Masuknya Islam ke Asia Tenggara pada masa stabilisasi Islam dan terbentuknya madzhab-madzhab dan aliran-aliran teologis dan Sufistik:
    - Asia Tenggara bukan tempat Islam lahir dan dari sisi geografis juga berjarak ribuan kilometer dari pusat lahirnya Islam, yaitu Jazirah Arab. Ini artinya bahwa masuk dan tersebarnya Islam di wilayah ini tidak mungkin terjadi bersamaan dengan munculnya Islam di Jazirah Arab dan atau negeri-negeri tetangga dan dekat dengannya seperti Iran dan Anak Benua India yang melewati proses Islamisasinya dengan cepat dan tidak berselang lama dari kemunculan Islam melalui tentara-tentara Islam. Dengan demikian, teori pokoknya didasarkan pada hal ini, yaitu masuk dan tersebarnya Islam di Asia Tenggara terjadi setelah masa kemunculan Islam adalah masa stabilisasi Islam dan pembentukan negeri Islam serta maraknya perdagangan luar oleh para pedagang Muslim di Semenanjung Arab dan negeri-negeri kawasan yang berdekatan dengannya yang mana pada masa tersebut kaum Kaum Muslim memiliki peluang untuk melihat kepada wilayah yang lebih jauh lagi untuk menyebarluaskan agama Islam dan hubungan

perdagangan dengan bangsa-bangsa lain. Sebagian kisah dan cerita yang ada dalam literatur riwayat Melayu (seperti cerita Raden Kian Santang) yang mendasarkan masuknya Islam ke Asia Tenggara terjadi pada tahun-tahun permulaan pasca munculnya di Semenanjung Arab, belum terbukti dan tidak terdapat argumentasi yang kuat untuk menerimanya. Poin penting lainnya yang mendukung teori ini adalah bahwa masuknya Islam ke wilayah Asia Tenggara terjadi dalam koridor madzhab-madzhab *fiqh*, teologis, dan *'Irfan* (Sufistik) khusus, artinya bahwa Islam tidak masuk pada abad pertama Hijriyah karena madzhab-madzhab fiqh dan teologis saat itu belum terbentuk. Untuk memahami hal ini perlu kiranya diingat bahwa imam pertama dari empat madzhab adalah Abu Hanifah (w 150 Hijriah), imam kedua adalah Malik bin Anas (Wafat 179 Hijriyah), imam ketiga adalah Syafi'i (Wafat 204 Hijriyah) dan imam keempat adalah Ahmad bin Hanbal (wafat 240 Hijriyah). Keempat imam ini berjarak 1.5 hingga 2.5 abad dari masa munculnya Islam. Adapun madzhab Ja'fari didirikan oleh Imam Baqir dan Imam Ja'far as-Shadiq as pada masa ketika Dinasti Umayyah dan Abbasiyah sedang disibukkan oleh konflik politik (sejak tahun 107-132 Hijriyah yang berakhir dengan jatuhnya Dinasti Umayah).

2. Peran faktor luar dalam masuk dan tersebarnya Islam di Asia Tenggara:
    - Proses Islamisasi di wilayah Asia Tenggara juga memiliki perjalanan yang tidak resmi. Dalam proses yang berlangsung selama hampir lima abad, yaitu dari abad ke-11 hingga 16 Masehi ini, tiga faktor ikut berperan di dalamnya yaitu para pedagang, dai atau muballigh luar yang pada umumnya berhaluan Sufi dan kaum pribumi Muslim setempat. Terkait faktor mana yang lebih dahulu, masih terbuka ruang untuk kajian lebih banyak, meskipun referensi-referensi utama mengindikasikan peran pedagang yang lebih dahulu dalam memperkenalkan Islam kepada penduduk setempat.[1]

[1] Di antaranya, lihat A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*; *The Land Blow the Wind*; K. Chauduri, *Indonesia in the Early Seaborn Trade of the Indian Ocean*; D. Evangelista, "*Some*

- Tampaknya dalam hal ini teori mengumpulkan dua pandangan yaitu para pedagang yang bertabligh juga dapat diterima dan atau juga adanya kemungkinan bahwa para muballigh yang berhaluan Sufi masuk ke wilayah ini bersama kapal para pedagang dan bersamaan dengan para pedagang Muslim. Dalam menerima peran faktor pedagang dalam masuk dan menyebarnya Islam harus diingatkan satu hal bahwa dahulu ilmu masih belum dipisah-pisah dan untuk melalui tingkatan pendidikan harus mempelajari pengetahuan Islam di sekolah-sekolah sehingga menuntut ilmu keislaman termasuk bagian dari dasar jurusan-jurusan pendidikan. Oleh karena itu, mereka yang ketika itu aktif di bidang perdagangan internasional dan pada umumnya juga berasal dari tingkatan atas yang berharta serta sebagian adalah kaum bangsawan setempat, juga berpengetahuan agama. Dalam perjalanan ke India dan Cina terkadang mereka berhenti atau transit di pelabuhan negeri-negeri Asia Tenggara, di antaranya Malaka, Ayutthaya, dan Pasai, terpaksa berhenti enam bulan hingga satu tahun di wilayah itu untuk mengosongkan dan menjual barang dagangan mereka, membeli komoditas baru dan melewati musim hujan tahunan. Selama masa tersebut, selain interaksi dan hubungan sehari-hari yang bersifat biasa dan terkait pekerjaan, terdapat kesempatan dan kemungkinan untuk memperkenalkan kepercayaan madzhab mereka dan atau menjawab pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan oleh penduduk pribumi setempat berkenaan dengan perilaku dan akidah madzhabnya. Di sebagian wilayah seperti Ayutthaya Siam, para pedagang Muslim karena posisi tepat yang mereka peroleh, memutuskan untuk bermukim jangka panjang dan berusaha membentuk komunitas Islam pertama di wilayah ini dengan menikah dan membangun wilayah pemukiman. Hal lain yang perlu diperhatikan karena sistem kelas dan sosial yang terpengaruh dari Hinduisme dan Buddhisme, maka struktur kelas masyarakat piramidikal, yaitu penguasa dan bangsawan

Aspect of the History of Islam in Southeast Asia"; A.H. Johns, "*Islam in Southeast Asia*"; U. Tjandrasasmita, "*The Arrival and Expansion of Islam in Indonesia in Relation to Southeast Asia*".

memiliki peran dasar dalam urusan-urusan masyarakat, berkuasa atas mayoritas masyarakat Asia Tenggara. Oleh karena itu, bagian utama transaksi perdagangan terjadi di antara para penguasa, perwakilan dan kaum bangsawan, dari sini, para penguasa pada umumnya lebih dahulu menerima Islam dan untuk selanjutnya diikuti pula oleh seluruh lapisan masyarakat.

3. Peran faktor tasawwuf dalam proses damai masuknya Islam ke wilayah Asia Tenggara:
    - Peran faktor Sufi dan *'Irfan* dalam proses Islamisasi di Asia Tenggara sangat penting. Banyak petunjuk yang kuat dan tidak dapat diingkari mengindikasikan hal tersebut. Islam masuk ke Asia Tenggara pada suatu masa ketika Hinduisme dan Buddhisme menguasai sebagian besar wilayah ini. Dengan mengetahui persamaan beberapa karakter yang ada dalam spritualitas tasawwuf Islam dan Hinduisme, para dai dan muballigh dengan mudah manjalin hubungan dan juga memperkenalkan Islam. Kaum Sufi yang kemungkinan selain para pedagang atau para pedagang itu sendiri, pada umumnya tidak memiliki tempat tinggal tetap dan selalu melakukan perjalanan ke wilayah-wilayah yang sangat jauh dengan kapal-kapal yang mereka naiki. Hal penting dalam urgensitas mengenal peran aliran Sufi dalam masuk dan menyebarnya Islam di Asia Tenggara adalah bahwa peninggalan-peninggalan utama Sufi yang masih tersisa di wilayah Asia Tenggara ini berbau Persia dan India serta bersifat keSufian yang homogen dalam lingkungan India yang memiliki kedekatan agama dengan Hinduisme dan Buddhisme di Asia Timur. Bila aliran Sufistik dari wilayah lain memasuki Asia Tenggara, kemungkinan tidak akan disambut dan diterima penduduk setempat dengan mudah. Pertanyaan bahwa faktor Sufi yang untuk pertama kalinya masuk ke Asia Tenggara dan berperan dalam proses Islamisasi wilayah ini berhubungan dengan kelompok Sufi mana, tidak akan mudah dijawab karena menerima topik ini akan memaksa kita untuk menyatakan hipotesa awal mula

sejarah masuknya Islam ke wilayah ini setelah sejarah didirikannya aliran Sufi tersebut. Dengan memperhatikan bahwa kelompok tasawwuf seperti Qadiriyah, Syadziliyah, dan Naqsybandiyah terkait tahun 562, 656, dan 792 Hijriyah, maka logisnya bahwa yang kita maksudkan dengan aliran tasawwuf adalah pemahaman umumnya, yaitu *'Irfan* Islam yang lebih umum dari kelompok-kelompok Sufi dan meyakini bahwa para dai dan muballigh Islam awal yang untuk pertama kalinya menginjakkan kaki di wilayah ini hanya sebagai urafa yang memiliki orientasi spiritual dan *'Irfan*.

4. Pengaruh keragaman waktu, tempat dan kultural dalam proses Islamisasi Asia Tenggara:
    - Sebagaimana yang telah disinggung bahwa Islam memasuki wilayah ini bukan melalui pedang dan *jihad*, tetapi dalam sebuah proses damai dan hubungan perdagangan dan kultural masyarakat Asia Tenggara dengan bangsa-bangsa Muslim lainnya. Terkait hal ini, terdapat beberapa catatan penting; pertama bahwa tempat masuk dan tujuan aktivitas perdagangan, hubungan kultural, dan politik penduduk Asia Tenggara yang merupakan area geografis yang luas mencakup Filipina, Thailand, Malaysia, Indonesia, Kamboja, Myanmar, dan Vietnam tidak satu, tetapi secara serentak pelabuhan-pelabuhan perdagangan seperti Malaka, Pasai, Ayutthaya, dan sebagian lainnya di wilayah ini sangat aktif dan menjadi tempat lalulalang kapal-kapal dagang luar, termasuk di antaranya adalah milik orang-orang Muslim. Tidak ada satupun juga bukti bahwa di pelabuhan-pelabuhan dagang ini hanya kelompok tertentu dari negeri tertentu yang memiliki hak untuk berlalulalang dan melakukan aktivitas perdagangannya. Dengan demikian, sejarah telah menunjukkan kehadiran para pedagang Muslim dari berbagai daerah seperti Persia, Cina, India, dan sebagian negeri Arab. Keragaman sejarah terkait hubungan kelompok Muslim luar pertama dengan penduduk setempat juga mengingatkan bahwa dalam hipotesis ini pun sulit menentukan secara tepat hubungan pertama para pedagang Muslim dengan penduduk

setempat dan bahwa hubungan pertama tersebut terjadi melalui pintu masuk mana dan oleh pedagang dari negeri mana?

- Hal penting lain yang perlu diperhatikan bahwa meskipun terdapat kesamaan pola bermadzhab kaum Muslim wilayah ini yang pada umumnya menganut madzhab Syafi'iyah, tetapi keberadaan doktrin-doktrin kultural dan bahkan terkadang madzhab yang ada di kalangan *Ahl as-Sunnah* wilayah ini, terutama di Indonesia dan Thailand yang hingga saat ini pun masih dapat disaksikan di berbagai daerah meskipun berabad-abad dari munculnya Islam telah lewat, mengindikasikan bahwa sebagian lain dari aliran pemikiran Islam seperti Syiah juga berperan dan memiliki kontribusi dalam proses Islamisasi kawasan ini.
- Untuk menjelaskan topik ini akan mengkaji peran faktor Syiah dalam empat hipotesa yang dipaparkan dalam asal mula masuk dan tersebarnya Islam di Asia Tenggara, yaitu asal usul Arab, India, Cina, dan Persia.

Mengkaji Latar Belakang Hubungan Ekonomi dan Kultural Dunia Islam

Budaya dan peradaban penduduk Asia Tenggara dan Nusantara sama seperti belahan lain dunia dipengaruhi oleh emigrasi berbagai kaum ke wilayah ini, interaksi pemikiran, dan kultural masyarakat pribumi dengan orang-orang yang berhijrah, khususnya para saudagar internasional. Orang-orang Arab, India, Cina, dan Persia termasuk di antara beberapa kaum yang dengan hijrah ke wilayah ini dan terkadang menetap secara permanen, telah memberikan perubahan-perubahan fundamental terhadap budaya dan peradabannya yang secara umum dipengaruhi agama Brahmana dan Buddha. Pada masa ini berdiri dua kerajaan besar di Nusantara secara berurutan yaitu Sriwijaya dan Majapahit yang mana periode Majapahit merupakan masa kejayaan dan keemasan sejarah Nusantara.[2] Tentunya, orang-orang Persia dan Arab memiliki hubungan perdagangan berabad-abad lamanya

[2] Vahid Mozandaroni, *Sarzamin-e Hezoron Jazireh* (Negeri Ribuan Pulau), Tehran, Perpustakaan Dehkhodo 1345 H.S, hlm. 43-45; Smith Datus, *Sarzamin va Mardom Andunezi* (Negeri dan Penduduk Indonesia), terjemahan Parviz Dariusy, Tehran, Agen Terjemahan dan Penerbitan Buku, 1350, hlm. 36-37.

sebelum Islam dengan penduduk setempat termasuk penduduk Nusantara. Beberapa komoditi seperti cabe, cengkeh, kapur barus, dan lada;[3] secara umum rempah-rempah, sayur mayur, dan obat-obatan herbal sangat penting bagi dunia saat itu dan banyak ditemukan di Nusantara. Para pedagang memperoleh keuntungan yang berlimpah dengan melakukan transaksi jual beli barang-barang tersebut.[4]

Mereka membawa rempah-rempah dari pusat-pusat perdagangan di Nusantara ke India. Kemudian dari jalan darat dikirim oleh kafilah-kafilah ke pasar-pasar Timur Dekat dan selanjutnya ke Eropa. Terkadang juga tanpa membawanya dari jalan darat melalui India, mereka langsung menuju bandar-bandar di Persia atau Arabia.[5]

Sir Thomas Arnold berpendapat bahwa kaum Kaum Muslim sejak tahun-tahun pertama munculnya Islam di Nusantara telah memiliki pusat-pusat perdagangan. Ia melaporkan tentang tinggalnya salah seorang kepala kabilah Arab di pesisir Barat Sumatera sebelum tahun 674 Masehi/54 Hijriyah.[6] Krachkovski, peneliti Rusia yang terkenal juga menyatakan bahwa sejak masa Sassania dan selanjutnya pada abad-abad permulaan Islam telah terjalin hubungan perdagangan kaum Muslim Persia dan Arab hingga ke bandar Kanton di Cina dan para pedagang Muslim memiliki hubungan dagang dengan wilayah-wilayah Timur Asia, di antaranya India, Cina, dan Nusantara.[7]

Romhormozi, salah seorang penulis abad ke-4 Hijriyah/10 Masehi menukil berbagai berita tentang transaksi perdagangan Kaum Muslim dengan Sumatera yang pada masa itu disebut dengan Zabaj, lalu lalangnya banyak kapal dari Bashrah, Siraf, dan Oman ke wilayah tersebut serta maraknya perekonomian di sana.[8] Mas'udi, seorang pakar geografi

---

3 Ibnu Majid, Shihabuddin Ahmad, *KitabAl-Fawaid Fi Ushuli 'Ilm Al-Bahri Wa Al-Qawaid*, terjemahan Ahmad Iqtidari dan Ommid Iqtidari, Tehran, *Anjoman-e Osor va Mafokher-e Farhanggi* (Yayasan Peninggalan Kultural), 1372 H.S, hlm. 420, juga *Hudud Al-'Alam Min Al-Masyriq Ila Al-Maghrib*, atas usaha Manuchehr Sotudeh, Tehran, Perpustakaan Tahuri, 1362, hlm. 20.

4 Marcopolo, *Safar Nameh* (Catatan Perjalanan), terjemahan Sayed Mansur Sajjadi dan Anjeladi Javani Dumanu, Tehran, *Goyesy*, 1363, hlm. 184-185; Mostaufi, Hamdullah, *Nazhat Al-Qulub*, Tehran, Dunia Buku, 1362 H.S, hlm. 230.

5 Smith, Datus, ibid, hlm. 43.

6 Arnold, *Torikh-e Gostaresy-e Eslam* (Sejarah Penyebaran Islam), terjemahan Dr. Abul Fazl Ezzati, Tehran, Universitas Tehran, 1358 H.S, hlm. 266.

7 Krachkovski, Ignati IUlianovich, *Tarikh-e Nevesyteh-ha-ye Joghrafeyiy dar Jahan-e Eslam* (Sejarah Tulisan-tulisan Geografis di Dunia Islam), terjemahan Abul Qosem Ponideh, Tehran, *Markez-e Entesyarat-e Elmi va Farhanggi* (Pusat Penerbitan Ilmiah dan Kultural), 1379 H.S, hlm. 111.

8 Romhormozi, Bozorg bin Syahriyor, *Ajaeb-e Hend* (Keajaiban-keajaiban India), terjemahan Mohammad Malik Zodeh, Tehran, Bonyod-e Farhang-ge Iron (Yayasan Budaya Iran), 1348 H.S,

dan sejarah abad ke-4 Hijriyah/10 Masehi, juga menyinggung lalu lintas pelaut-pelaut Persia dan Arab, terutama Siraf dan Oman ke kawasan ini dan berbicara tentang seorang raja yang menurutnya memiliki kekayaan berlimpah dan tentara banyak yang disebut dengan Maharaja (dari Maharaj, mengindikasikan hegemoni politik, dan penetrasi kultural India di wilayah ini) dan juga memberitakan tentang barang-barang dagang dan rempah-rempah yang menjadi perhatian para pedagang di Nusantara ini.[9] Akan tetapi, apakah hubungan perdagangan ini selanjutnya menjadi pertukaran kultural dan sosial juga?

Tidak diragukan lagi bahwa dalam perjalanan-perjalanan panjang dan pada masa ketika kapal-kapal melakukan perjalanan dari satu wilayah ke wilayah lain serta para awaknya menjalin hubungan dengan situasi, kondisi dan penduduk yang berbeda-beda, hal terpenting yang dapat menghubungkan mereka dengan penduduk setempat adalah kedekatan kultural, agama atau transaksi perdagangan. Oleh karena itu, yang tampak lebih banyak dalam sejarah perjalanan-perjalanan laut masa Islam adalah bahwa walaupun pada kondisi ketika tidak terdapat persamaan mencolok dari sisi kultural, agama atau politik di antara dua penduduk atau beberapa wilayah, pertukaran komoditi di antara mereka menyebabkan kedekatan dan terjalinnya hubungan. Dengan demikian, hubungan yang paling penting dan menonjol di kalangan penduduk Asia dan Lautan Hindia adalah hubungan perdagangan dan tampaknya bahwa budaya dan agama juga biasanya dari jalur ini tersebar dari satu wilayah ke wilayah lain.[10]

Kemungkinan sebagian perjalanan ke wilayah-wilayah yang jauh juga dengan alasan mengambil istri dan menikah menjadi mudah. Ibnu Batutah dalam hal ini menyatakan, "Ketika kapal-kapal sampai di kepulauan Maladewa, para awak dan penumpangnya menikah dengan perempuan-perempuan di sana dan ketika berangkat kembali mereka menceraikannya karena perempuan-perempuan tersebut tidak ingin meninggalkan negeri mereka.[11]Bukti-bukti mengindikasikan bahwa

---

hlm. 5, 6, 49, 110, 121, 124 dan 146.

9 Mas'udi, Abul Hasan Ali bin Husein, *Al-Tanbih wa Al-Asyraf*, terjemahan Abul Qosem Ponideh, Tehran, Pusat Penerbitan Ilmiah dan Kultural, 1365 H.S, hlm. 60; Qazvini, *Atsar Al-Bilad wa Akhbar Al-'Ibad*, terjemahan Muhammad Murad bin Abdurrahman, editor Dr. Sayed Mohammad Syohmorodi, Tehran, Universitas Tehran, 1371, jilid 1, hlm. 31.

10 Toheri, Mahmud, *Safar-ho-ye Daryoi-ye Moslemin dar Aqyonus-e Hend* (Perjalanan-perjalanan Laut Kaum Muslim di Samudera Hindia), Masyhad, Oston-e Qods-e Rezavi, 1380 H.S, hlm. 170.

11 Ibnu Batutah, *Safar Nameh* (Catatan Perjalanan), terjemahan Mohammad Ali Movahhed,

para saudagar Muslim tidak hanya mengadakan transaksi barang dagangan, tetapi dikehendaki atau tidak juga menjalin hubungan sosial dengan kaum pribumi, terutama penduduk pesisir yang terkadang pula membuat mereka tinggal secara permanen di sana.

Orang-orang yang menempuh perjalanan panjang dan jauh harus berkemampuan finansial cukup, maka dengan demikian, mereka memiliki kondisi budaya yang lebih baik di hadapan kaum pribumi yang mayoritasnya adalah orang-orang fakir dan kelaparan sehingga kaum pribumi menjadi pelayan, pembantu, bahkan bersedia menikahkan puteri-puterinya kaum pribumi. Dari sisi lain, kemampuan finansial ini menjadikan kaum Muslim tidak menjadi orang-orang upahan atau melakukan perbuatan-perbuatan melanggar seperti merampok dan lain-lain dan dengan demikian, perbuatan-perbuatan amanah, dan secara otomatis budaya dan agama mereka menjadi perhatian penduduk pribumi wilayah tersebut. Sir Thomas Arnold menjelaskan proses penyebaran dan pengaruh Islam dalam masyarakat Indonesia saat itu melalui para saudagar dan pedagang sebagai berikut:

> Kaum Muslim menerima dan mempelajari bahasa dan banyak tradisi lokal dan pribumi serta menikah dengan perempuan di sana. Mereka membeli budak-budak untuk menambah kepentingan dan kedudukan dan sukses berinteraksi dengan para pemimpin yang berkedudukan tinggi di antara penduduk. Dengan koordinasi dan kemampuan lebih, mereka bekerjasama dengan penduduk pribumi dan secara bertahap kekuatan mereka bertambah. Mereka juga memiliki budak dengan jumlah yang banyak dan mendirikan semacam otonomi dan kerajaan yang turun temurun (diwariskan) dalam keluarga dan famili mereka.[12]

Dengan demikian, dari pada mereka masuk ke wilayah ini sebagai penakluk, menjadikan pedang sebagai perantara untuk menyebarkan Islam, menganggap diri sebagai ras yang superior, merendahkan kaum pribumi, memaksakan keyakinan, mereka masuk sebagai saudagar atau pedagang yang sederhana, berusaha, dan bekerja keras dengan seluruh potensi kultural serta keagamaan mereka untuk menyebarkan keyakinan di wilayah baru. Mereka tidak menjadikan agama sebagai sebuah sarana untuk mengumpulkan kekayaan dan mendapatkan hak istimewa individual.[13]

Tehran, *Markez-e Entesyorot-e Elmi va Farhanggi* (Pusat Penerbitan Ilmiah dan Kultural), cetakan ketiga, 1361 H.S, hlm. 604.

12 Arnold, hlm. 267.

13 Ibid, hlm. 268.

Adapun pertanyaan yang muncul adalah di bawah pengaruh kelompok pedagang dan muballigh Islam manakah Nusantara memeluk Islam, apakah India, orang-orang Arab, terutama Arabia atau Iran? Terkait sumber dan asal penyebaran Islam dan faktor-faktornya di Nusantara, dikemukakan berbagai teori. Sebagian karena melihat penduduk Nusantara dan pesisir Malabar di Selatan India bermadzhab Syafi'i meyakini bahwa Islam masuk ke wilayah ini melalui para pedagang dan saudagar India.[14] Sebagian lain juga berkeyakinan bahwa Islam masuk ke Pulau Jawa, Sumatera, pesisir, dan kepulauan Nusantara lainnya termasuk Pesisir Malaka kemudian seluruh wilayah sekitarnya dari Arabia dan wilayah Arab yang lain.

Sebagian juga karena melihat keberadaan orang-orang Syiah di wilayah ini dan adanya bahasa dan istilah-istilah Persia berkeyakinan bahwa Iran dan para saudagar Iran menjadi sumber asal dan faktor penyebaran Islam di kalangan penduduk pribumi.[15] Nur Ahmad Qadiri, salah seorang penulis Pakistan meyakini bahwa peninggalan-peninggalan, bangunan-bangunan, dokumen-dokumen dan bukti-bukti historis mengindikasikan adanya berbagai persamaan antara Islam India (Shindu), Makran dan Indonesia. Berdasarkan hal ini, dia meyakini Islam masuk ke Asia Tenggara sejak abad pertama Hijriyah melalui Shindu.[16]

Tentunya dengan menerima satu teori di atas, tidak berarti menolak pandangan yang lainnya. Tidak diragukan bahwa Islam membuka jalannya di kalangan penduduk Nusantara dan wilayah lain Asia Tenggara melalui berbagai jalan yang berbeda. Realita-realita historis, di antaranya hubungan perdagangan ratusan bahkan ribuan tahun antara Nusantara dan pesisir Teluk Persia serta wilayah-wilayah lain Arab dan Iran, adanya nama-nama Arab dan Persia, berbagai laporan para pakar geografi pada abad-abad pertama Islam, semuanya menunjukkan pengaruh kaum Muslim Arab dan Persia. Dari sisi lain, nama-nama dan istilah-istilah India, dominasi ratusan tahun kaum imigran India di Nusantara dan hubungan permanen India dan Nusantara sepanjang sejarah, semuanya mengindikasikan pertukaran

---

14 Ibid, hlm. 268; Vlekke, Bernard, *Tarikh-e Andunezi* (Sejarah Indonesia), terjemahan Abul Fazl Ali Zodeh Tabotaboiy, Tehran, Pazhuhesygoh-e Olum-e Ensoni va Motoleot-e Farhanggi (Pusat Kajian Ilmu Humaniora dan Studi Kultural), 1374 H.S, hlm. 86; dan Smith, hlm. 36-37.

15 Toheri, Mahmud, hlm. 493 dan Smith, hlm. 42.

16 Mozandaroni, hlm. 59-60.

dan interaksi kultural, politik, dan ekonomi. Tentu saja, Islam di Nusantara selama berabad-abad dipengaruhi tradisi dan budaya tua wilayah tersebut, kemudian menemukan bentuk khususnya. Oleh karena itu, hari ini terdapat beberapa perbedaan antara Islam di wilayah dunia Islam ini dengan kawasan lain, termasuk Iran, dan wilayah-wilayah Arab lainnya.

Adapun sejak kapan Islam masuk ke Asia Tenggara, terutama kepulauan dan pesisir Nusantara, referensinya sangat sedikit sekali, dan simpang siur. Para pakar geografi Muslim abad-abad pertama Islam tidak memaparkan sedikitpun laporan tentang hal ini dan hanya menyebutkan sebagian keanehan, hasil tanam, gunung berapi, dan julukan penguasa setempat "Mehraj" yang sebenarnya menunjuk kepada julukan 'Maharaja' dan penguasa India Indonesia. Krachkovski meyakini, kaum Kaum Muslim mempertahankan beberapa sistem yang sudah berlaku sejak masa Sassania di pinggiran selatan Irak dan pesisir Teluk Persia. Ia menambahkan, kolonial Arab, dan Persia di Bandar Kanton sedemikian tangguh sehingga pada tahun 169 Hijriyah/758 Masehi mampu menduduki kota; kemudian meninggalkannya melalui jalan laut. Ia juga percaya, bahkan sebelum masa itu kapal-kapal kaum Kaum Muslim juga telah melakukan perdagangan dengan Cina.[17]

Romhormozi yang menulis karyanya pada abad ke-4 Hijriyah/10 Masehi menyatakan keberadaan kaum Muslim pribumi dan non-pribumi di Zabaj (Sumatera) dan bahkan seseorang di antara mereka bernama Juhud Kutah, berasal dari Oman hadir di pertemuan raja Sumatera.[18] Laporan ini menunjukkan penyebaran Islam oleh para pelayar Muslim dan pengaruh mereka di wilayah tersebut sedemikian rupa sehingga ikut hadir pula di pertemuan-pertemuan khusus raja. Meskipun demikian, agama Islam hingga beberapa lama hanya menyebar di bandar-bandar dan pesisir-pesisir yang penduduknya memiliki hubungan dengan kaum Kaum Muslim dan kemajuannya di dalam wilayah ini berjalan lambat karena Islam di sana berhadapan dengan perlawanan orang-orang Hindu dan para penyembah patung.[19] Wajar bila kawasan pertama yang penduduknya menerima Islam adalah kawasan pesisir dan tempat lalu-lalang atau persinggahan

[17] Krachkovski, hlm. 111.
[18] Romhormozi, hlm. 124-125.
[19] Toheri, hlm. 491.

para pedagang Muslim, baik untuk sementara waktu atau terkadang permanen. Sebagaimana Marcopolo, ketika dalam perjalanan dan persinggahan beberapa bulannya di sebagian pulau Indonesia melihat seluruh penduduk berbagai pulau menyembah berhala dan hanya menyaksikan wilayah Perlak, dekat Selat Malaka di utara pulau Sumatera berpenduduk Muslim yang menurut pendapatnya mereka menerima Islam melalui para pedagang Muslim.[20]

Batu nisan yang merupakan bukti historis paling valid dan terpercaya terkait penyebaran Islam di wilayah-wilayah ini mengindikasikan penyebaran Islam pada masa pra-Marcopolo. Batu-batu nisan yang paling kuno terkait tahun 475 Hijriyah/1082 Masehi di Jawa Timur.[21] Secara bertahap ketika para pemimpin dan pembesar wilayah-wilayah yang terletak di sepanjang Selat Malaka memilih Islam, maka penduduk umum juga mengikuti mereka. Walaupun demikian, penduduk kepulauan ini tidak memutus hubungan dengan orang-orang terdahulu. Realitanya, masjid-masjid Islam dibangun dengan bentuk arsitek Hindu-Jawa dan kuburan-kuburan kaum Muslim memiliki tanda-tanda Hindu.[22]

Setelah wilayah-wilayah pesisir, secara bertahap Islam masuk ke wilayah dan kepulauan lain dan mempengaruhi mereka dengan ajaran-ajaran baru. Pada dasarnya, proses penerimaan Islam penduduk kepulauan ini juga sama seperti wilayah lain di dunia yang marak keislamannya merupakan sebuah gerakan yang lambat dan perlahan. Akan tetapi, berbeda dengan mayoritas wilayah dunia Islam, penerimaan Islam lebih dahulu dari pendirian pemerintahan Islam. Sementara di wilayah lain, terlebih Timur Tengah, pertama-tama wilayah-wilayah tersebut dikuasai oleh kaum Muslim terlebih dahulu, kerajaan Islam memiliki hegemoni, pengaruh, dan setelah itu Islam menyebar di bawah bendera kerajaan Islami dengan sarana-sarana seperti perang dan *jihad*. Dengan demikian, sepanjang abad ke-7 dan 8 Hijriyah/13 dan 14 Masehi, Islam sedemikian rupa berpengaruh di kepulauan ini sehingga pemerintahan Islam pertama berdiri di wilayah ini pula. Hal ini menyebabkan aktivitas-aktivitas dakwah atau tabligh kaum Muslim dilakukan secara terang-terangan, perselisihan besar antara kerajaan Islam, dan Majapahit terjadi yang

---

20 Marcopolo, hlm. 186-187.

21 *Doyeratul Maoref-e Bozorg-e Eslami* (Ensiklopedia Besar Islam), di belakang kata *Andonezi* (Indonesia).

22 Smith, hlm. 43.

berakhir dengan runtuhnya Majapahit. Runtuhnya Majapahit semakin mempercepat pengaruh dan penyebaran Islam di kepulauan Nusantara. Sisa-sisa kerajaan Majapahit yang termasuk dalam kelas istimewa Hindu, bersama dengan para pemimpinnya mengambil suaka ke pulau Bali. Kerajaan Islam yang terkenal adalah kerajaan Pasai yang didirikan pada akhir abad ke-7 Hijriyah/13 Masehi di pesisir timur Sumatera dan menjadi pusat aktivitas para pedagang dan saudagar Arab dan Persia.[23] Kerajaan yang di antara rajanya yang terkenal bernama Muhammad Iskandar Syah ini berusaha melepaskan diri dari hegemoni kerajaan-kerajaan Hindu dan Buddha yang tangguh dengan cara menjalin hubungan dengan kerajaan Cina yang dengan demikian, mereka tetap menjaga independensinya.

Referensi-referensi terdahulu terkait sebab orientasi penduduk kepulauan ini terhadap Islam tidak disebutkan argumen yang kuat. Dikatakan bahwa kerusakan akhlak dan pada saat yang sama terjadi di kalangan pemuka agama, terutama Buddha Jawa, maka masyarakat tidak lagi mempercayai mereka dan terbukalah pintu untuk perubahan agama penduduk yang menarik mereka kepada Islam.[24]Langkah pertama dan terpenting dalam pengaruh dan penyebaran Islam di wilayah Jawa juga telah dilakukan oleh para pedagang atau saudagar. Putera raja Pajajaran (bagian barat pulau Jawa) memilih profesi sebagai pedagang. Ketika memimpin sebuah rombongan dagang ke India, ia berkenalan dengan para pedagang Muslim dan memeluk Islam yang kemudian mengganti nama dengan Haji Pura. Setelah kembali ke negerinya, dengan bantuan para pedagang Muslim ia mengarahkan saudara dan anggota lain kerajaan kepada Islam.[25]

Tentunya, selain aktivitas para pedagang dan saudagar, ulama atau Sufi juga ikut andil dalam penyebaran dan dakwah Islam di wilayah-wilayah ini, wilayah Timur Asia dan anak benua yang tidak dapat kita sebutkan dalam artikel ini.

Ketika Ibnu Batutah, pelancong Muslim terkenal menginjakkan kaki di pulau Jawa, Sumatera, pulau selatan lain, dan Asia Tenggara pada abad ke-8/14 Masehi, sebagian penduduk wilayah-wilayah tersebut telah memeluk Islam. Ketika berkunjung ke Sumatera pada tahun 746 Hijriyah/1345 Masehi, ia mendeskripsikan kerajaan-

---

23 *Doyeratul Maoref-e Bozorg-e Eslami*, di belakang kata *Andonezi* (Indonesia).
24 Mozandaroni, hlm. 72.
25 Arnold, hlm. 276-277.

kerajaan Islam wilayah ini memiliki daerah yang luas dan kekuasaan yang besar. Di sana, ia bertemu dengan beberapa orang Muslim Iran, di antaranya Behrouz, wakil panglima angkatan laut, Qadhi Amir Sayyid Syirazi, dan Tajuddin Isfahani yang merupakan ulama di wilayah tersebut.[26] Keberadaan mereka ini memiliki peran besar dalam dakwah dan penyebaran Islam di wilayah tersebut. Pada masa itu, Malik Zahir yang memegang tampuk kekuasaan wilayah di sana. Ibnu Batutah terkait hal ini mengatakan:

> Raja Jawa, Malik az-Zahir, termasuk raja yang baik, mulia dan pengikut madzhab Syafi'i. Ia pecinta ulama dan fuqaha' sehingga mereka selalu datang ke sisinya untuk membaca Alquran dan berdiskusi ilmiah. Malik az-Zahir melakukan beberapa peperangan melawan orang-orang kafir. Ia seorang yang selalu merendah dan selalu menghadiri shalat Jumat dengan berjalan kaki. Penduduk Jawa juga bermadzhab Syafi'i, berjiwa mujahid yang selalu mengikuti jihad dengan sepenuh hati dan menetapkan *hudud* bagi kaum kafir sehingga rela dan menerima untuk membayar *jizyah* demi mendapatkan kedamaian.[27]

Sebuah batu nisan bertuliskan tahun 833 Hijriyah/1419 Masehi terkait dengan Malik Ibrahim Kasyani dengan baik mengekspresikan peran para pedagang atau saudagar dan proses penyebaran dan pengaruh Islam di kepulauan Nusantara (Melayu). Isi dari prasasti batu nisan ini mengindikasikan bahwa ia adalah seorang pedagang kaya yang kemungkinan memperoleh kekayaannya melalui cara berdagang rempah-rempah.[28] Ia bersama beberapa orang seagamanya pada paruh kedua abad ke-14 Masehi berlabuh di pesisir timur Jawa dan menetap di dekat kota Gresik yang berdekatan dengan pulau Madura. Dikatakan bahwa ia salah satu keturunan Imam Ali Zainal Abidin dan sepupu Raja Chermen (sebuah negara *Sabrang*), salah satu raja Jawa. Usahanya untuk menyebarkan Islam berakhir pada terbentuknya komunitas (masyarakat) kecil Muslim di Jawa. Ia juga membangun sebuah masjid di tempat tersebut dan bersama Raja Chermen mencurahkan segala usaha dalam penyebaran Islam. Akan tetapi, usaha mereka untuk meyakinkan Raja Majapahit supaya menerima Islam tidak membuahkan hasil.[29]

---

26 Ibnu Batutah, hlm. 721.
27 Ibid.
28 Vlekke, hlm. 125.
29 Arnold, hlm. 277.

Laporan referensi-referensi Cina dan lokal juga mengindikasikan kontinuitas penyebaran dan pengaruh Islam secara bertahap dari wilayah pesisir ke kawasan pusat dan penjuru yang jauh. Dengan demikian, wilayah Perlak (sebuah bandar yang berada di timur Sumatera, barat laut Indonesia), Pasai (sebuah kawasan yang terletak di pesisir utara Aceh di Sumatera) di utara Sumatera pada akhir abad ke-13, Malaka pada permulaan abad ke-15 dan Maluku (di timur Indonesia) pada permulaan abad ke-16 telah memeluk Islam.

Pemimpin Makasar (pulau yang terletak di tenggara Indonesia) menerima Islam pada permulaan abad ke-17. Akan tetapi, penyebaran cepat Islam di Indonesia terjadi pada abad ke-16 meskipun orang-orang Portugis mempersulit dan memaksakan agama Kristen, dari sisi lain juga karena pengaruh persaingan para pedagang Muslim dengan orang-orang Portugis. Wilayah kerajaan Islam terpenting pada masa tersebut adalah Demak di Jawa Tengah, Aceh di Sumatera Utara, dan Brunei di utara kepulauan Borneo (Kalimantan).[30]

Asal Mula Masuknya Islam Ke Asia Tenggara

Di sini akan berusaha menelaah batasan waktu yang disepakati tentang sejarah Islam di wilayah Melayu yang mencakup Indonesia, Malaysia, Filipina, dan Thailand terkait abad ke-13 hingga ke-16 Masehi. Berdasarkan kesepakatan yang diambil dari dokumen-dokumen historis terkait batu nisan, catatan perjalanan, dan sejarah lokal terdapat empat teori asal usul utama masuk dan tersebarnya Islam di Asia Tenggara (Arab, India, Persia, dan Cina) sebagai berikut:

Teori Arab

Teori bahwa Islam pertama kali masuk ke wilayah Melayu melalui orang-orang Arab Hadhramaut didukung oleh banyak pihak, seperti kaum Orientalis semisal Nieman, De Hollander, Pjin Apel (terkait tahun 1861 dan 1872 Masehi), M.B. Hoker, Ho E., Van den Berg, Frode F. Jacobsen yang dipaparkan dengan bersandar kepada catatan perjalanan Marcopolo, Sulaiman, dan Ibnu Batutah. Pendapat ini juga ditegaskan oleh para penulis dan peneliti pribumi seperti Alatas, Kaisar Majul, Haji Muzaffar Datuk Haji Mahmud, Asad Shihab, dan lain-lain.[31]Hal yang perlu diperhatikan di antaranya *pertama*, disebabkan

[30] Mozandaroni, hlm. 61.

[31] Silahkan merujuk: M.B. Huger, *Eslam dar Janub-e Syarqi-ye Asia* (Islam di Asia Tenggara);

oleh adanya perhatian orang-orang Arab *sayyid* dalam menjaga silsilah *nasab* (keturunan), maka dokumen-dokumen dan genealogi para *sayyid* Hadhramaut yang berperan penting dalam masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia, Brunei, dan Filipina jelas dan mudah ditemukan. Hingga saat ini di Asia Tenggara terdapat hampir empat juta *sayyid* beserta silsilah keturunan yang jelas dan juga menjelaskan keturunan mereka.

Kedua, silsilah keturunan para *sayyid* Hadhramaut di wilayah Asia Tenggara berasal dari dua cabang keturunan, yaitu keturunan Ahmad bin Isa Al-Muhajir dan para *sayyid* Brunei yang raja Brunei saat ini adalah keturunan ke 26 dari Syarif Ali, demikian juga para *sayyid* Filipina yang merupakan keturunan Syarif Abu Bakar juga termasuk dari cabang lain para *sayyid*. *Ketiga*, hal penting dan perlu diperhatikan bahwa seluruh orang Arab Hadhramaut dan para *sayyid* Indonesia, Malaysia, Brunei, dan Filipina sepakat bahwa keturunan mereka bercabang dari dua orang putera dan keluarga Ali bin Abu Thalib yang juga termasuk di antara para imam Syiah, yaitu Imam Hasan Mujtaba dan Imam Ja'far as-Shadiq.

Untuk lebih mengenal hubungan Syiah dengan orang-orang Arab *sayyid* Hadhramaut, perlu memperhatikan beberapa hal pokok berikut ini:

- Definisi kata '*sayyid*'
- Mengungkap alasan dan motivasi hijrah mereka ke wilayah ini
- Orientasi madzhab para *sayyid*

Sayyid

Sayyid sebuah kata bahasa Arab dari asal kata سَوِدَ (sebelum di*i'lal*) yang memiliki arti tuan dan junjungan. Adapun dalam istilah diperuntukkan kepada keturunan Hasyim, kakek Nabi Muhammad. Nasab *sayyid* ini disandarkan kepada keturunan Nabi Muhammad saw melalui jalur Fatimah, puteri beliau, dan Ali bin Abu Thalib (Imam pertama dalam Syiah dan Khalifah keempat dalam *Ahl as-Sunnah*). *Sayyid* memiliki dua cabang utama:

Qaisar Mujul, *Al-Islam fi Al-Syarq Al-Aqsha* (Islam di Timur Jauh); Syahir Mustafa, *Mausu'ah Daur Al-'Alam Al-Islami wa Rijaliha* (Ensiklopedia Peran Dunia Islam dan Tokoh-tokohnya); Muhammad Dhiya' Shahab, *Al-Imam Al-Muhajir*.

1. Keturunan Ali melanjutkan generasinya melalui jalur tiga putera beliau, yaitu Muhammad Hanafiah dari istri Khawlah binti Qais, Abbas bin Ali dari istri Ummul Banin, dan Umar bin Ali dari istri Sahba' binti Rabi'ah. Mereka disebut para *sayyid* Alawi.
2. Keturunan Hasan dan Husein — putera-putera Ali dari Fatimah — yang biasa disebut dengan para *sayyid* Hasyimi atau disandarkan kepada mereka yaitu Hasani atau Huseini. Putera-putera Fatimah berulang kali melakukan perlawanan pada masa khilafah Bani Umayah dan Abbasiyah (seperti yang pernah dilakukan oleh Zaid bin Ali dan Muhammad bin Abdullah bin Hasan Mutsanna yang dikenal dengan Nafs Zakiyah) dan membentuk berbagai silsilah yang jauh dari Arabia, seperti di Maroko, Yaman, Mesir, Gilan, dan Mazandaran semisal pemerintahan dinasti Idrisiyah (keturunan Idris, cucu Hasan bin Ali) di Maroko, dinasti Fatimiah di Mesir, dinasti Mar'asyiah (keturunan Ali al-Mar'asy, cicit Ali bin Husein, kelompok Alawi Thabristan (dua cabang dari para *sayyid* Hasani dan Huseini Mazandaran) dan Bani Muhanna di Madinah. Makmun menunjuk Ali bin Musa dari keturunan Fatimah menjadi putera mahkota. Muhammad Khwarazm Shah ingin mencabut khilafah Bani Abbas dan menyerahkannya kepada salah satu keturunan Fatimah.

Puteri seorang *sayyid* disebut *sayyid*ah, *alawiyah* atau *syarifah* memiliki ibu *sayyid*ah dan ayah non-*sayyid* biasanya bila laki-laki disebut mirza dan bila perempuan disebut mirzayah. *Sayyid* Hasyimi yang menurut pandangan sebagian ulama lebih kuat dan mulia, melalui jalur ibu dan *sayyid* Alawi melalui jalur ayah. Secara *ijma'* (konsensus), menurut seluruh ulama Syiah, terutama ulama kontemporer bahwa *sayyid* disandarkan kepada keturunan Fatimah, puteri Nabi Muhammad, dan mereka tidak menerima *khumus* (bagian seperlima).

Nama-nama famili terkadang dapat membawa kepada nasab seseorang. Sebagai contoh, bagan berikut ini memiliki ringkasan dari nama-nama tersebut:

Kakek	***Laqab* Arab**	**Nama Famili Arab**	**Nama Famili Persia**	**Nama Famili Urdu**
Hasan bin Ali Al-Hasyimi	Al-Hasani, Al-Hasyimi	Al-Hasani	Hasyimi, Hasani, Thaba' thabai	Hasani, Hasyimi
Husein bin Ali	Al-Huseini	Al-Huseini	Huseini	Ahmadi Huseini
Ali bin Husein Zainal Abidin	Al-Abidi	Al-Abidi	Abidi	Abidi, Abdi
Zaid bin Ali Asy-Syahid	Az-Zaidi	Az-Zaidi	Zaidi	Zaidi
Muhammad Al-Bager	Al-Bageri	Al-Bageri	Bageri	Bageri
Ja'far Ash-Shadiq	Al-Ja'fari	Al-Ja'fari	Ja'fari	Ja'fari, Jufri
Musa Al-Kadhim	Al-Musawi	Al-Musawi, Al-Kadhimi	Musawi, Kadhimi	Kadhimi
Ali Ar-Ridha	Ar-Ridhawi	Ar-Ridhawi	Ridhawi	Ridhawi
Muhammad At-Taqi	At-Taqawi	At-Taqawi	Taqawi	Taqawi
Ali Al-Hadi	An-Naqawi	An-Naqawi	Naqawi	Naqawi, Bukhari

Laqab

Laqab (gelar) yang diberikan kepada para *sayyid* terbagi menjadi dua: penisbahan dan penghormatan. *Laqab* penisbahan digunakan untuk menjelaskan nasab seseorang dan penisbahannya kepada kelompok atau kabilah tertentu, seperti Imami, Huseini, dan Hasani. *Laqab* penisbahan dipakai untuk menghormati orang-orang yang memiliki nasab kepada keluarga risalah. Para *sayyid* tidak menggunakan dengan sendirinya, sebagaimana yang berlaku pada para marja' Syiah kontemporer yang *sayyid*, misalnya tulisan stempel Sayyid Muhsin Hakim adalah Muhsin at-Thaba'thabai Al-Hakim dan tulisan stempel Sayyid Abu al-Qasim Khui adalah Abu al-Qasim al-Musawi al-Khui. Pada zaman dahulu juga demikian dan dalam naskah-naskah manuskrip dan teks-teks kuno biasanya para *sayyid* tidak menamakan diri sendiri dengan *laqab-laqab* tersebut. Di Iran juga bila para sayyid menambahkan lafad '*sayyid*' di depan namanya, tujuannya adalah untuk kebanggaan dan mengagungkan penisbahannya kepada

keluarga risalah (Nabi Muhammad). Kasus seperti ini, *sayyid* adalah bagian dari nama dan sebuah *laqab* yang tidak terpisah. Sebagian *laqab-laqab* kehormatan, seperti *amir, habib, sayyid, syarif,* dan *mirza* dalam berbagai masa digunakan untuk mengagungkan para *sayyid*.[32]

Iran karena terdapat orientasi kepada Syiah di kalangan masyarakatnya, termasuk wilayah teraman di antara negeri-negeri Islam untuk anak cucu Nabi Muhammad yang masih tersisa. Banyak orang di Iran yang memiliki nama awalan *sayyid*. Nama-nama famili seperti Musawi, Hasyimi, Huseini, dan Thaba'thabai banyak dijumpai di tengah-tengah masyarakat Iran. Hampir di seluruh wilayah Iran terdapat makam-makam keturunan imam. Di Yaman terdapat keluarga Syiah dan Sunni *sayyid*, seperti Rasyidi, Qasimi, Mutawakkili, Hamiduddini, Zaidi, Murib, Shana'i, Sadah, Ats-Tsaqafi, dan Al-Waziri.

Di Irak, 90-95% *sayyid* adalah Syiah. Banyak di antara para *sayyid* membaur dengan kabilah-kabilah Arab selatan Irak supaya aman dari pembunuhan. Studi genetik mengindikasikan bahwa banyak di antara mereka memiliki nenek moyang yang sama. Sebagian nama famili para *sayyid* ini seperti Al-Yasiri, Az-Zaidi, Al-'Araji, Al-Hasani, Al-Huseini, Thaba'thabai, Al-'Alawi, Al-Qawalib, Al-Musawi, Al-'Awadi, dan Al-Hayali. Demikian juga terdapat kelompok *sayyid* bermadzhab Sunni di Kurdistan, Irak.

Di Saudi Arabia terdapat banyak *sayyid*. Nama-nama famili seperti Al-Hasyimi (bin Hasyim), Al-'Alawi, Al-Huseini, Al-Muslim, An-Nasir merupakan kelompok dari keluarga ini. Banyak orang di Lebanon yang mengklaim sebagai *sayyid*. Kaum Syiah Lebanon, terutama sejak masa pemerintahan Dinasti Shafawiah di Iran memiliki hubungan dekat dengan negeri ini. Diaspora atau hijrahnya para *sayyid* ke negeri ini terjadi pada abad ke-3 Hijriyah yang mana pada masa itu banyak sekali keluarga seperti Sailaqi, Hasani, Huseini, Musawi, dan Redhawian berhijrah ke wilayah Jabal Amil. Seluruh *sayyid* Libia bermadzhab Sunni. 'Azuz dan Al-Hasyimi di antara kabilah yang masih tersisa dari para *sayyid* ini.[33]

---

[32] Hoseini Asykuri, Sayed Shadiq, *Alqab As-Sadah* (Gelar-gelar Para *Sayyid*), Qum, Majma' Adh-Dhakhair Al-Islamiyah, 1419 H; *Manabi' Al-Lum'ah Ad-Dimisyqiyah*; *Tarikh-e Eslam va Estelahat-e Motadavel dar bein-e Mosalmanan*.

[33] Ensiklopedia Persia (di bawah pengawasan Gholam Hosein Mosoheb), Pengantar: Alawi dan *Sayyid*.

Di selatan Asia, sekitar 14 juta orang mengklaim sebagai keturunan Nabi Muhammad. Nenek moyang orang-orang ini hijrah ke wilayah-wilayah tersebut dari negeri Arab, Persia, Asia Tengah, dan Turkistan. Dalam berbagai masa, para *sayyid* India membentuk pemerintahan kecil lokal, tetapi tidak berhasil memperoleh kekuasaan di seluruh anak benua India. Perkiraan jumlah *sayyid* di India dan Pakistan saat ini masing-masing sekitar tujuh juta dan di Bangladesh hampir satu juta jiwa.

Dalam tes genetik akhir-akhir ini, sekelompok peneliti dari Universitas Portsmouth Inggris dikepalai oleh Maziar Ashrafian Benab dengan melakukan tes genetik kromosom (Y) di atas sekelompok sampel warga Iran sampai pada hasil bahwa sekitar 50 % orang-orang yang meyakini diri sebagai *sayyid* memiliki nenek moyang sama.

Sebagaimana yang telah disinggung, para *sayyid* di Tenggara pada umumnya terbagi menjadi dua kelompok *sayyid*, Hasani, dan Huseini. Kelompok pertama adalah keturunan Imam Hasan tersebar di Brunei dan Filipina. Keturunan para *sayyid* di Filipina yang kakek mereka adalah Syarif Abu Bakar, sejak permulaan abad ke-16 hingga akhir abad ke-17 Masehi menguasai sebagian wilayah Filipina kini yang berpenduduk Muslim. Di Brunei juga terdapar Syarif Ali, pendiri dinasti Kesultanan Bolkiah yang hingga saat ini masih berlanjut sampai ke generasi ke-26.[34]

Kelompok kedua yang juga tidak sedikit jumlahnya dan tersebar luas di Indonesia, Malaysia, Singapura dan selatan Thailand, sampai kepada Husein bin Ali, putera kedua Ali dari Fatimah melalui jalur Ahmad bin Isa bin Muhammad bin Ali al-'Uraidhi bin Ja'far ash-Shadiq bin Muhammad Baqir bin Ali Zainal Abidin.[35]

Dengan demikian, yang pasti bahwa para *sayyid* di Asia Tenggara, terutama mereka yang masuk dari wilayah Hadhramaut dan berperan dalam penyebaran dan perkembangan Islam di wilayah ini berasal dari keluarga yang memiliki hubungan dengan para *sayyid* Hasyimi dan dari keturunan puteri Nabi Muhammad dan Ali bin Abu Thalib.

Mengkaji Akar Diaspora Para *Sayyid* ke Asia Tenggara

Tampaknya untuk memahami dengan benar akar dan motivasi diaspora para *sayyid* ke wilayah lain, harus terlebih dahulu memperhatikan

[34] Syakir Mustafa, *Mausu'ah Daur Al-'Alam Al-Islami wa Rijaliha*; Qaishar Mujul, *Al-Islam Fi Asy-Syarq Al-Aqsha*.

[35] Reza Neyazmand, *Syieh dar Tarikh* (Syiah dalam Sejarah), Qalam Nevin, Tehran, 1987.

peristiwa terkait paruh kedua abad ke-1 hingga paruh kedua abad ke-4 Hijriyah. Pada masa itu ketika kekuasaan dipegang oleh para khalifah Umayah dan Bani Abbasiyah, putera-putera dan keturunan Ali dengan alasan menentang kebijakan, pandangan penguasa waktu itu atau ingin melepaskan diri dari tekanan dan ancaman, terpaksa bersikap atau melawan atau berhijrah ke wilayah lain. Hijryahnya Husein bin Ali dari Madinah menuju Kufah pada tahun 61 Hijriah, bangkitnya Muhammad Hanafiyah pada tahun 81 Hijriyah, bangkitnya Zaid pada tahun 120 Hijriyah, bangkitnya Yahya bin Zaid dan Muhammad bin Abdullah pada tahun 125 Masehi, bangkitnya Qasim al-Wasi di Yaman pada tahun 288 Hijriyah, bangkitnya Ismailiyah dan munculnya pemerintahan Fatimiyah pada tahun 276 Hijriyah di Mesir, bangkitnya kaum Alawiyyah di Kufah tahun 251 Hijriyah (Husein bin Muhammad bin Hamzah bin Abdullah bin al-Husein bin Zainal Abidin), bangkitnya Yusuf bin Ismail al-Alawi di Mekah pada tahun 252 Hijriyah dan puluhan kebangkitan lain yang semuanya mengindikasikan ketidakpuasan kaum Alawiyah terhadap kondisi yang berlaku dan motivasi mereka untuk hijrah ke wilayah lain.[36]

Dengan memperhatikan signifikansi peran Ahmad bin Isa Al-Muhajir dan keluarganya dalam pembahasan *sayyid* di Asia Tenggara, maka pada bagian ini kami menekankan argumentasi dan motivasi hijrah, juga orientasi madzhab dan pemikiran beliau dan anak keturunannya. Mungkin buku terpenting yang membahas rincian sejarah dan pemikiran Ahmad Muhajir adalah "*Al-Imam Al-Muhajir, Ma lahu Linasabihi wa lil Aimmati min Aslafihi minal Fadhail wal Ma'atsir*".[37] Meskipun penulisnya berorientasi kepada madzhab *Ahl as-Sunnah*, buku ini secara terperinci menukil bagian-bagian penting dengan bersandar kepada referensi historis terkait kehidupan Ahmad Muhajir.

Ahmad Muhajir lahir pada tahun 241 atau 261 Hijriyah di kota Basrah yang ketika itu menjadi pusat keilmuan, perdagangan dan kehadiran aliran-aliran *'Irfan* dan tasawwuf. Motivasi utama hijrahnya ayah beliau, Isa dari Madinah ke Basrah tidak ada argumen yang pasti, tetapi menengok situasi politik Madinah pada akhir abad ke-2 dan

---

36 *Al-Imam Al-Muhajir, Ma lahu Linasabihi wa lil Aimmati min Aslafihi minal Fadhail wal Ma'atsir* (Keutamaan Nasab Imam Muhajir dan Para Imam Pendahulunya), Muhammad Dhiya' Shahab dan Abdullah bin Nuh, cetakan *Dar Asy-Syuruq li An-Nasyr wa At-Tauzi' wa Ath-Thiba'ah*, Kerajaan Saudi Arabia, 1400 Hijriyah/1980 Masehi).

37 Karya Muhammad Dhiya' Shahab dan Abdullah bin Nuh, Cetakan Dar Asy-Syuruq li An-Nasyr wa At-Tauzi' wa Ath-Thiba'ah, Kerajaan Saudi Arabia, 1400 Hijriyah/1980 Masehi).

permulaan abad ke-3 ketika para Khalifah Dinasti Abbasiyah setelah melakukan toleransi untuk beberapa saat terhadap keturunan Ali bin Abu Thalib, menunjukkan sikap kekerasan dan memberlakukan penekanan terhadap mereka dan juga ketidakstabilan kondisi di Hijaz dan beberapa bagian wilayah Irak pada masa itu turut mempengaruhi hijrah tersebut.

Gerakan utama yang penting dalam sejarah Islam di Asia Tenggara adalah hijrahnya Ahmad Muhajir dari Basrah ke Hadhramaut. Pemberontakan dan hegemoni Zanj dan Qaramitah atas Basrah yang ketika itu menjadi bandar (pelabuhan) utama perdagangan luar negeri bagi Khalifah Abbasiyah, memaksa beliau yang juga seorang pedagang dan alim terkenal kota Basrah meninggalkan Basrah bersama keluarganya pada tahun 317 Hijriyah, yaitu pada masa khalifah Abbaiah al-Muqtadir Billah untuk menuju ke Madinah dan Mekah terlebih dahulu, kemudian ke Hadhramaut Yaman dan tinggal di wilayah Hasisah yang terletak di antara Tarim dan Seiwun. Mas'udi dan Tabari juga pernah menyingung peristiwa ini.

Ahmad Muhajir juga merupakan seorang figur alim agama yang menjadi perhatian dan dicintai penduduk wilayah ini dan hingga akhir hayatnya menetap di Hadhramaut. Beliau meninggal pada tahun 345 Hijriyah atau 924 Masehi. Isa bin Muhammad bin Ali al-'Uraidhi memiliki empat putera bernama Zaid, Yahya, Ahmad al-Muhajir, al-Husein, dan al-Hasan. Salah satu putera Isa yang bernama al-Hasan berhijrah ke Iran dan keturunannya tersebar di Isfahan, Syiraz dan Qum. Ahmad Muhajir sendiri memiliki empat putera bernama Ali, al-Husein, Abdullah, dan Muhammad. Ali berhijrah ke Ramlah, Al-Husein ke Nisyabur, Iran, Abdullah menetap di Hadhramaut bersama sang ayah dan Muhammad menetap di Basrah. Keturunan Ahmad Muhajir yang hijrah ke wilayah lain seperti India, Afrika, dan Asia Tenggara berasal dari Abdullah (383). Ia memiliki tiga putera bernama Ismail, Jadid, dan Alwi yang keturunan Alawiyin Asia Tenggara berasal darinya. Tampaknya alasan dan motivasi utama hijrahnya anak cucu Ahmad Muhajir ke wilayah lain adalah *tabligh* atau dakwah dan berdagang, alasannya adalah sambutan penduduk Hadhramaut dan kedudukan mereka di wilayah itu tidak ada paksaan bagi mereka untuk memalingkan tujuan ke wilayah lainnya.[38]

[38] Lihat Al-Muhajir.

Hal yang masih samar dalam sejarah adalah menjawab secara tepat waktu hijrahnya keturunan Ahmad Muhajir ke Asia Tenggara. Berbagai dokumen yang ada mengindikasikan hal tersebut berhubungan dengan permulaan abad ke-9 Hijriah dan setelahnya, yaitu pada masa ketika Islam tersebar luas di sebagian besar wilayah Jawa dan Sumatera melalui para *sayyid*, di antaranya adalah Wali Songo yang sebagian besar adalah *sayyid*, tetapi Alwi bin Abdullah bin Ahmad al-Muhajir berhubungan dengan permulaan abad ke-4 Hijriah. Mungkin kesamaran historis ini dapat dijawab demikian bahwa kehadiran awal keturunan Alwi di Asia Tenggara pada mulanya tidak permanen, mereka datang dan pergi ke wilayah ini hanya singgah dan sementara dalam perjalanan aktivitas perdagangan mereka dan pemilihan wilayah ini sebagai tempat tinggal terjadi pada masa-masa setelahnya. Hal lain bahwa tujuan awal dan utama mereka adalah anak benua India dan sebagaimana sebagian referensi dan dokumen historis yang akan kita singgung pada bagian setelah ini menyatakan bahwa para *sayyid* setelah tinggal di Iran dan India dalam lanjutan perjalanan dan target perdagangan serta dakwah mereka, menuju Cina, dan Nusantara Melayu. Dengan berlalunya waktu mereka menetap di sana. Perpindahan ini berlangsung selama bertahun-tahun. Jelaslah bahwa peran para wali *sayyid* sebagai dai atau *muballigh* pertama Islam, terutama di Jawa adalah pasti dan tujuh orang dari Wali Songo adalah *sayyid*. Walaupun masuknya Islam ke pulau Sumatera agak sedikit berbeda dengan Jawa karena alasan dominasi pengaruh India, akan tetapi dalam banyak referensi terkait pengenalan sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara Melayu, di antaranya Malaka, Sumatera, Jawa, Brunei, dan Filipina, nama-nama Arab *sayyid* termasuk dalam daftar utama para dai dan muballigh Islam di wilayah tersebut.

Mengkaji Orientasi Pemikiran dan Madzhab Para *Sayyid*

Saat ini hampir empat juta *sayyid* tinggal di negara-negara Asia Tenggara yang pada umumnya bermadzhab Syafi'i dan sebagian atau minoritas juga mengikuti madzhab Syiah. Menjawab pertanyaan bahwa apakah Ahmad bin Isa al-Muhajir dan tiga generasi keturunannya serta kelompok Arab Hadhramaut pertama dan para *sayyid* Syafi'i atau Syiah, perlu penelitian dan kajian lebih banyak. Dalam hal ini terdapat beberapa hipotesa dan pandangan yang berbeda-beda:

- Sebagian meyakini bahwa madzhab Imam Ahmad Muhajir sama seperti madzhab ayah dan kakeknya, Imam Ja'far Shadiq yaitu Imamiyah.[39] Kelompok ini dalam argumentasinya mempercayai bahwa Ahmad Muhajir dan keturunannya sama seperti ayah-ayahnya mengikuti madzhab kakek mereka, Ali al-'Uraidhi yang mengikuti madzhab sang ayah yaitu Ja'far Shadiq, saudaranya yaitu Musa Kadhim anak-anak saudaranya yaitu Ali bin Musa ar-Ridha dan Muhammad Jawad. Sejarah tidak memaparkan indikasi perpindahan madzhab mereka. Alasan lain Ahmad Muhajir dan ayahnya, Isa bermadzhab Imamiyah adalah keduanya termasuk ahli hadist Syiah dan dalam referensi-referensi hadist Imamiyah banyak hadist diriwayatkan dari mereka dengan menukil dari para Imam Syiah.[40]
- Pendapat lain meyakini bahwa mereka mengikuti Imam Syafi'i dalam *fiqh* semata, dari sisi akidah dan teologi adalah Syiah.
- Pandangan lain dengan bersandar kepada maraknya madzhab Syafi'i di Hadhramaut, wilayah India, Afrika, kepulauan Melayu, dan Indonesia, yaitu wilayah-wilayah yang ditinggali oleh para *sayyid* Hadhramaut atau mereka berperan memperkenalkan dan menyebarkan Islam di sana, berkeyakinan bahwa madzhab para *sayyid* Hadhramaut yang menjadi asal usul masuknya Islam di wilayah itu, juga bermadzhab Syafi'i.[41]

Tampaknya untuk menjawab dan memberikan justifikasi logis dari pertanyaan-pertanyaan ini dapat dijawab bahwa pertama, perubahan madzhab pada orang-orang Arab *sayyid* Hadhramaut terkait dengan generasi berikutnya dan hal ini secara umum terjadi mulai abad ke-4 Hijriah dan setelahnya. Kedua, bahwa klasifikasi madzhab pada waktu itu, berbeda dengan masa kita saat ini, tidak terlalu serius, karena meskipun munculnya madzhab-madzhab *fiqh* berkaitan dengan penghujung abad ke-2 dan paruh pertama abad ke-3 Hijryah, tetapi perlu waktu berabad-abad lamanya baru terbentuk batasan-batasan yang jelas di antara madzhab-madzhab Islam dan muncul klasifikasi yang ada saat ini antara madzhab-madzhab Syiah dan Sunni. Berdasarkan sejarah,

39 Ibid, hlm. 121.
40 Ibid.
41 Ibid.

pada permulaan munculnya maktab-maktab *fiqh* tidak terdapat batasan dan perbedaan yang serius di antara mereka. Sebagaimana para imam dan pendiri madzhab *fiqh* saling berinteraksi dan bertukar pikiran,[42] kaum Kaum Muslim pun mengikuti para imam madzhab sebagai ahli *fiqh* yang kompeten pada masanya, bukan sebagai rujukan teologi dan akidah. Oleh karena itu, sebagaimana Imam Syafi'i dan Imam Hanbali sebagai pembela *Ahl al-Bayt* Nabi Muhammad sehingga menjadi luapan kemurkaan dan siksaan para penguasa waktu itu, para *sayyid* pun mengikuti para *fuqaha* (ahli-ahli hukum Islam) besar ini yang masih terhitung sebagai murid kakek mereka adalah Ja'far as-Shadiq.

Mungkin dapat juga disampaikan anggapan lain bahwa hal yang disampaikan orang-orang Arab *sayyid* kepada masyarakat wilayah ini pada mulanya adalah prinsip Islam dengan orientasi keSufian, tanpa melihat madzhab dan aliran *fiqh* tertentu, sementara terbentuknya identitas madzhab Islam di wilayah ini dalam bentuk madzhab Syafi'i terjadi pada tahap berikutnya, bukan pada masa permulaan muncul dan penyebaran Islam di wilayah ini.

Teori India

Faktor Syiah dalam Teori India

Peran India dalam berbagai periode budaya dan peradaban di banyak wilayah Asia Tenggara sangat penting. Bermukimnya kelompok-kelompok pendatang India ke wilayah tersebut dan juga peran atau pengaruh India pada keturunan raja-raja Sriwijaya dan Majapahit, terutama di wilayah Melayu sejak berabad-abad sebelum Masehi berlanjut hingga abad ke-16 Masehi dan wilayah ini senantiasa dipengaruhi aliran-aliran kultural dan kemadzhaban India. Adanya pengaruh-pengaruh luas India masa Islam terhadap Budaya dan peradaban Islam wilayah Melayu, Thailand, Filipina, dan daerah lainnya, maka terdapat satu hipotesa lain yang kuat tentang asal usul masuk dan tersebarnya Islam di wilayah ini, yaitu hipotesis atau teori India.

Meskipun ketertarikan penduduk India kepada Syiah dimulai sejak masa para penguasa wilayah Ghor ketika mereka mendukung gerakan kebangkitan Abu Muslim Khurasani dengan motivasi

[42] Imam Abu Hanifah adalah murid Imam Ja'far as-Shadiq dan Imam Syafi'i adalah murid Imam Abu Hanifah. Sebagian ulama besar Imamiyah, seperti Syaikh Mufid mengajar fikih Ahlu Sunnah dan juga menjadi *marja'* (tempat rujukan) fikih *Ahl as-Sunnah*.

membela *Ahl al-Bayt*, perkembangan Syiah di anak benua India seharusnya dihubungkan dengan hijrahnya kelompok-kelompok Syiah Zaidiyah yang pada akhir abad ke-2 Hijriyah pergi menuju Shind bersama putera Nasf Zakiyah (yaitu Muhammad bin Abdullah bin Hasan bin Ali bin Abu Thalib) kemudian setelah itu hijrahnya para penganut Syiah Ismailiyah pada akhir abad ke-3 Hijriyah ke wilayah ini. Demikian pula sejak abad ke-7 dan selanjutnya salah satu faktor perkembangan orientasi dan doktrin Syiah di anak benua India dan timur Asia harus disebut dari lahirnya kelompok-kelompok Sufi, di antaranya Suhrawardiyah, Chisytiyah, dan Qadiriyah. Kelompok-kelompok Sufi yang memiliki kecintaan khusus terhadap *Ahl al-Bayt* Nabi Muhammad, meskipun berorientasi Sunni, tetapi mereka menerima para imam Syiah sebagai pangkal silsilah Sufi mereka. Para penguasa Mughal yang menguasai sebagian besar India, sebagian Sunni dan sebagian lain Syiah. Dari sini, peran orang-orang Syiah India sangat penting dalam memperkenalkan Syiah kepada penduduk utara dan timur Afrika, Asia Tenggara, dan sebagian wilayah lain.[43]

Tiga elemen tasawwuf, bahasa Persia dan doktrin-doktrin kultural Syiah adalah oleh-oleh para pedagang dan muballigh muslim India kepada para penduduk wilayah Asia Tenggara, di antaranya Myanmar, Thailand, dan Indonesia. Dengan demikian, signifikansi peran Syiah dalam asal usul masuk dan berkembangnya Islam di Asia Tenggara dari India sangat penting dan berpotensi untuk ditelaah dari beberapa sisi.

Pertama, Islam di Asia Tenggara terbentuk di atas hamparan *'Irfan* dan mistik Buddha dan Hindu dan diterima oleh penduduk wilayah ini. Dengan demikian, Islam Sufi yang dalam teori India lebih banyak menjadi perhatian dari seluruh hipotesa lain seperti Arab, Cina, dan Persia diterima oleh penduduk wilayah ini dan mampu mempengaruhi.

Kedua, tasawwuf yang berkembang di wilayah Asia Tenggara yang secara umum terpengaruh oleh teori-teori Syiah, seperti *Nur* (cahaya) Muhammad dan *Wahdat al-Wujud* masuk dari gerbang India ke Asia Tenggara. Proses ini berjalan lebih cepat sejak abad ke-13 Masehi ketika sebagian besar wilayah India berada di bawah kekuasaan sultan-sultan Muslim dan para saudagar Muslim India

[43] Francis Robinson, *Emperaturan-e Mughal va Selseleh-ha-ye Eslami-ye Hend* (Kaisar-kaisar Mughal dan Dinasti Islam India), terjemahan Nasr Abadi, 2007.

bersama para Sufi memperkenalkan Islam yang bercampur dengan tradisi-tradisi *'Irfan* dan Sufi India kepada penduduk kawasan ini. Terdapat dua aliran utama Sufi Wujudiyah (Eksistensialis) abad ke-17, yaitu Hamzah Fansuri dan Ar-Raniri (yang merupakan salah seorang *sayyid* Hadhramaut yang menetap di India). Keduanya terpengaruh India dan pengaruh pemikiran Syiah dalam pemikiran Sufi Hamzah Fansuri dan karya-karyanya tidak dapat ditutupi.

Ketiga, kontribusi dan peran penting Persia dalam memperkenalkan dan menyebarluaskan Islam di anak benua India, banyak doktrin madzhab dan kultural Syiah dari Persia yang kemudian melalui jalur India masuk Asia Tenggara. Tradisi-tradisi terkait Muharram di Indonesia, Myanmar, Thailand, dan Filipina; sastra atau literatur *'Irfan,* Syiah seperti hikayat Muhammad Hanafiyah, dan karya sastra klasik Melayu lain mengindikasikan peran mediasi India dalam memperkenalkan sebagian doktrin Syiah di kawasan ini. Tidak ada petunjuk yang pasti bahwa apakah Syiah Ismailiyah India juga berperan atau tidak dalam masuk dan menyebarnya Islam di kawasan ini, tetapi dokumen-dokumen historis mengingatkan bahwa kaum Syiah pada abad ke-13 Masehi eksis dalam keluarga kerajaan Perlak yang merupakan kerajaan Islam pertama di timur laut Sumatera. Sistem pemerintahan raja-raja Aceh diambil dari sistem Persia kerajaan Syiah Mughal di India. Banyak kata-kata Persia yang marak digunakan dalam bahasa Melayu dan Thailand masuk ke wilayah Asia Tenggara melalui India.[44]

Keempat, hal penting lain bahwa dalam teori Arab, Persia, dan Cina pun peran India sebagai tujuan transit para dai dan *muballigh* awal Islam sangat urgen. Banyak dokumen mengindikasikan bahwa para *sayyid* Hadhramaut setelah berhijrah ke India dan berhenti di sana, dalam kelanjutan perjalanan mereka berhijrah ke Asia Tenggara. Keberadaan keturunan *sayyid* Hadhramaut dan juga cabang-cabang *sayyid* Azamatkhan di India dan Indonesia membuktikan klaim tersebut. Demikian pula pada abad ke-15 dan 16 Masehi, para *muballigh* dan saudagar Persia yang memperkenalkan Islam kepada penduduk negeri Siam dan Myanmar, juga berasal dari orang-orang Persia yang bermukim di India yang masuk negeri-negeri kawasan ini, di

[44] Kumpulan artikel Seminar Internasional "Mengkaji Pengaruh Tasawwuf Persia di Asia Timur", Penyunting Dr. Imtiyaz Yusuf, Assumption University, Bangkok 2004.

antaranya Thailand, Myanmar, dan Indonesia dengan tujuan dagang dan tabligh.[45]

Tampaknya, area utama pengaruh kultural dan madzhab India masa Islam terhadap kawasan ini berhubungan dengan Kaldeh dan Gujarat yang marak dengan madzhab Syafi'i dan Syiah. Mughal Syiah merupakan kata yang dikenal di Myanmar yang dinisbatkan kepada orang Islam Syiah di Rangoon dan Mandali. Masjid Mughal Syiah di ibu kota Myanmar yang merupakan masjid tertua negeri ini terkait dengan orang-orang Syiah India-Persia yang bermukim di Myanmar yang sejak abad ke-18 dan selanjutnya menuju negeri ini. Kata Mughal berasal dari raja-raja bermadzhab Syiah Mughal di India.

Syarikah, peneliti Belanda dalam bukunya tentang dinamika sosial di Indonesia dengan bersandar kepada catatan perjalanan Ibnu Batutah, menyebutkan bahwa pada paruh abad ke-8 Hijriah, Combi adalah kota penting di Gujarat, India yang penuh masjid, bangunan tinggi dan ramainya perdagangan. Ia menambahkan bahwa abad ke-13 Masehi adalah permulaan tersebarnya Islam di Gujarat. Kota Ahmad Abad menjadi pusat penting para pedagang dan intelektual Muslim Persia. Islam diperkenalkan ke Sumatera dan Jawa dari kota Surat melalui jalur selatan India.[46]

Teori Persia

Faktor Syiah dalam Teori Persia

Pengaruh dan peran orang-orang Persia dalam memperkenalkan dan menyebarkan Islam di Asia Tenggara dan negeri-negeri Islam lainnya, tidak hanya berasal dari jalur Islam Syiah saja. Berbeda dengan perkiraan sebagian orang yang selalu meyakini Syiah dan Iran, Arab dan Sunni sebagai sinonim, sumber asli munculnya Syiah di kalangan Arab dan orang-orang Persia berbeda dengan peran mereka dalam mendirikan madzhab-madzhab *Ahl as-Sunnah*,[47] hanya berperan dalam

---

45 Lihat: Mohammad Ali Rabbani, *Naqsy-e Vasetehgari Hend dar Moarrefi va Tarvij-e Farhangg va Tamaddon-e Eslami dar Asia-ye Janub-e Syarqi* (Peran Mediasi India dalam Memperkenalkan dan Mempropagandakan Budaya dan Peradaban Islam di Asia Tenggara), Jurnal Tri Wulan *Chesym Andaz-e Farhanggi* (Visi Kultural), No. 26, Musim Panas 1998; *Syieh dar Asia-ye Janub-e Syarqi* (Syiah di Asia Tenggara), Jurnal Tri Wulan *Kayhan-e Farhanggi* (Dunia Kultural), No. 8, 1999.

46 Menukil dari Mohammad Zafar Iqbal, "*Ta'sir-e Zabon va Adabiyyot-e Forsi va Farhangg-e Ironi dar Zaban va Adabiyyot-e va Farhangg-e Andonezi*" (Pengaruh Bahasa, Sastra dan Budaya Persia dalam Bahasa, Sastra dan Budaya Indonesia), Disertasi S3, Universitas Tehran, 2005.

47 Disamping Imam Abu Hanifah, berasal dari Persia dan Imam Hanbal, keturunan Arab Persia,

penyebaran dan perkembangan Syiah. Orang-orang Persia sebelum munculnya Safawiyah mayoritas bermadzhab Sunni, sementara wilayah pengaruh Syiah di Iran sebelum itu hanya terbatas pada sebagian wilayah seperti Qum, Sabzawar, Kasyan, dan Mazandaran. Pada masa pemerintahan Dinasti Tahiriyah, Saffariyah, Samaniyah, Ghaznawiyah, Saljukiyah, bahkan Khawarizm Syah, dengan tidak melihat kepada situasi politik dan golongan, secara umum bersikeras kepada madzhab *Ahl as-Sunnah*. Pada masa pemerintahan Ali Buwaih yang berkuasa dalam jarak lebih dari 100 tahun, orientasi Syiah berkembang di Iran dan Irak. Jatuhnya Baghdad ke tangan orang-orang Mughal pada tahun 657 Hijriyah menandakan berakhirnya khilafah Baghdad. Setelah itu, Syiah pada abad ke-7, 8, dan 9 berkembang di Iran dan menjadi madzhab resmi pada masa Safawiyah.[48] Rasionalitas dan keadilan yang terdapat dalam madzhab Syiah, juga perilaku keras orang-orang Arab terhadap orang-orang Iran dalam mencintai *Ahl al-Bayt* Nabi Muhammad dapat dianggap sebagai alasan perhatian dan kecenderungan orang-orang Iran. Hamdullah Mustaufi yang hidup sekitar satu abad sebelum masa Safawiyah di Iran dalam buku "Nuzhatul Qulub" menulis tentang keyakinan madzhab yang berkembang di Iran pada masanya:

> Di Isfahan semua bermadzhab Syafi'i. Kota Rey pada mulanya menganut *Ahl as-Sunnah* yang menurun setelah kemenangan Dinasti Abbasiyah dan pada abad ke-5 madzhab Syiah berkembang di wilayah itu. Tehran pada awalnya mengenal Syiah Zaidi, penduduk Qazwin pada abad ke-7 bermadzhab Syafi'i dan sebagian lain Hanafi. Deilaman dan Mazandaran hingga munculnya Hasan bin Zaid pengikut Alawi dan pada abad ke-8 bergabung kepada Syiah Zaidiyah dan Ismailiyah. Qum dan Kasyan menjadi pusat Syiah pertama dan tertua di Iran.[49]

Hal yang layak diperhatikan bahwa madzhab Syafi'i, Syiah dan tasawwuf merupakan tiga arus pemikiran dan keagamaan yang marak di Iran selama abad ke-2 hingga ke-8 Hijriyah. Signifikansi cara kerja tiga arus ini dapat membantu menemukan jawaban terhadap sebagian pertanyaan historis tentang kontribusi dan peran orang-orang Persia dalam memperkenalkan Islam kepada masyarakat lain, di antaranya

---

mayoritas tokoh hadist, seperti para penulis *Kitab as-Sittah*, merupakan *mufassirin* (para ahli tafsir) dan teolog *Ahl as-Sunnah* yang berasal dari Persia.

48 Lihat Rasul Ja'fariyan, *Joghrafiya-ye Tarikhi va Ensani-ye Syieh* (Biografi Historis dan Tokoh Syiah); Allamah Thabataba'i, *Syieh dar Eslam* (Inilah Islam); Bidel Nasiri, *Tasyyi' dar Masir-e Tarikh* (Syiah dalam Perjalanan Sejarah).

49 *Nuzhatul Qulub*, hlm. 67, 71 dan 77.

timur Asia dengan cara menemukan kemiripan dan kesamaan madzhab dan kultural yang ada di Iran dan beberapa wilayah yang menjadi tempat datang dan perginya orang-orang Persia.

Sebagaimana yang telah disinggung bahwa tasawwuf merupakan salah satu faktor tersebarnya Syiah di dunia, terutama di Iran. Dalam kebangkitan Syah Ismail Safawi dan kemenangannya, juga tersebarnya Syiah di Iran, tasawwuf memainkan peran yang sangat penting. Kaum Sufi sebelum Abu Hamid al-Ghazali (abad ke-6 Hijriyah) belum memiliki klasifikasi tertentu, tetapi mereka berkumpul dalam kelompok-kelompok kecil di sisi seorang guru, *mursyid* (pembimbing). Dengan munculnya Abdul Qadir al-Jailani (550 Hijriyah), seorang orator bermadzhab Hanbali di Baghdad, murid-muridnya mampu mendirikan kelompok Sufi besar bernama Qadiriyah. Hal yang penting bahwa tasawwuf dapat dijadikan sebagai jembatan penghubung Syiah dan Sunni karena mayoritas kelompok Sufi *Ahl as-Sunnah* menyambungkan silsilah mereka kepada salah satu imam Syiah, terutama Ali,dan terdapat kesamaan banyak doktrin keagamaan antara Syiah dan Sufisme.

Orang-orang Persia memiliki kontribusi dan peran penting dalam penyebaran Islam di dunia yang dapat disebutkan antara lain dalam perdagangan antar bangsa pada berbagai era sejarah masa lalu, membangun peradaban Islam dan berbagai ilmu pengetahuan, mediasi dalam memperkenalkan Islam ke negeri-negeri tetangga, juga kekuatan pengaruh politik dan kulturalnya di dunia Islam. Berdasarkan riwayat historis, kehadiran orang-orang Persia di wilayah Asia Tenggara kembali kepada masa kekaisaran Achaemenian, yaitu masa kerajaan Darius I yang menaklukkan bagian penting India Barat dan perbatasan Cina. Dalam berbagai masa sejarah pra dan pasca Islam, orang-orang Persia dalam perjalanan perdagangan ke Cina yang dapat ditempuh dari dua jalur darat dan laut, memiliki hubungan dengan beberapa penduduk yang berada dalam perjalanan rombongan perdagangan. Setelah munculnya Islam, transaksi perdagangan antara orang-orang Persia, dan penduduk kawasan ini berkembang dan menyebabkan perkembangan Islam di kalangan penduduk setempat. Banyak bukti historis yang mengindikasikan kehadiran dan pengaruh orang-orang Persia di wilayah Asia Tenggara. Meskipun referensi utama sejarah terkait kehadiran orang-orang Persia di Timur dan Tenggara Asia kembali pada abad ke-16 Masehi dan selanjutnya, tetapi dalam laporan dan catatan

perjalanan Marcopolo dan Ibnu Batutah secara jelas menunjukkan kehadiran orang-orang Persia di kerajaan-kerajaan raja-raja Cina dan Indonesia. Ibnu Batutah yang melancong ke pulau Sumatera pada tahun 1345-1346 Masehi menyebutkan nama sekelompok orang Persia yang tinggal di pulau ini. Pelancong Maroko ini menyebutkan bahwa Behruz, wakil kepala bandar yang merupakan orang Persia, memberitahukan berita kedatanganku kepada raja melalui sebuah surat. Raja kemudian memerintahkan untuk menyambut saya dengan mengutus Qadhi Syarifuddin Amir Sayyid Syirazi, Tajuddin Isfahani, dan sebagian ulama lain. Umar Amin Husein, seorang peneliti Indonesia terkait peran dan pengaruh orang-orang Persia di Indonesia meyakini bahwa terdapat sebuah kaum bernama Leran yang tinggal di sebuah wilayah terletak di Giri. Ia berkeyakinan bahwa kaum ini berasal dari suku Lor Iran.[50]

Arfa, sejarawan Indonesia sambil menyebutkan sebagian kelompok asli Persia seperti Shabankareh, Ashraf, Dhiyauddin ar-Rumi, dan Lamburi yang hidup di timur laut Sumatera. Pada abad ke-10 dan ke-11 Masehi meyakini bahwa disamping suku Lor dan Kord yang berasal dari Persia dan tinggal di wilayah Jawa Timur dan Pasai Sumatera, juga terdapat satu suku yang pada masa pemerintahan Syiah Ali Buwaihi, yaitu sekitar tahun 351 Hijriyah dan 969 Masehi berhijrah ke Indonesia dan tinggal di wilayah-wilayah sentral Sumatera serta mendirikan sebuah perkampungan Siak yang untuk selanjutnya dikenal dengan Siak Sri.[51]

Salah satu peninggalan sejarah tertua yang disebut sebagai dokumen historis latar belakang Islam di Indonesia adalah batu nisan yang berhubungan dengan Fatimah bin Maimun dan juga salah satu dari Wali Songo di Jawa yaitu Malik Ibrahim (Wafat 822 Hijriyah). Agus Sunyoto, penulis *Atlas Wali Songo*, berbicara panjang lebar tentang hubungan Fatimah binti Maimun dengan suku Lor Persia dan juga asal-usul Malik Ibrahim dari Persia.[52] Demikian juga dengan makam Husein Kharul Amir Ali Istarabadi (Wafat 733 Hijriyah), *Sayyid* Imaduddin Husein Farsi (Wafat 824 Hijriyah), Hisamuddin Amin (Wafat 823 Hijriyah) di Sumatera merupakan dokumen lain sejarah latar belakang kehadiran orang-orang Persia di Nusantara Melayu.

---

50 Toheri, hlm. 3; Mozandaroni, hlm. 59-60; Mohammad Ali Rabbani, *Syenosname-ye Farhanggi-ye Andonezi* (Identitas Kebudayaan Indonesia), ICRO (Islamic Culture and Relations Organization); Markowski, Kehadiran Persia di Asia Tenggara, 2009.

51 Iqbal, ibid.

52 Sunyoto, Bandung: Mizan, 2012.

Terdapat banyak bukti tentang partisipasi historis orang-orang Persia dalam pembentukan kultur dan peradaban Islam di Asia Tenggara. Bukti-bukti ini setelah berabad-abad hingga saat ini pun masih tersisa. Masuknya rombongan-rombongan pedagang Persia *(via* jalur laut) ke wilayah ini yang mulai berkembang pada abad ke-7 Masehi ini mampu membuka peluang memperkenalkan pemikiran dan ide-ide para pedagang dan *muballigh* Persia yang terbentuk dalam dua orientasi madzhab Syafi'i dan Syiah serta orientasi-orientasi ke-Sufi-an.

Oleh karena itu, topik pembahasan ini adalah kontribusi dan peran faktor Syiah dalam masuk dan tersebarnya Islam di Asia Tenggara, pada bagian ini kita hanya akan menyinggung peran orang-orang Persia dalam memperkenalkan doktrin-doktrin Syiah di wilayah ini. Terkait Maulana Malik Ibrahim yang merupakan orang pertama dari Wali Songo di Jawa dan peran penting yang dimainkan olehnya dan putera-puteranya dalam masuk dan tersebarnya Islam di Jawa, terdapat berbagai interpretasi. Sebagian menyebutnya sebagai Maulana Maghribi, Maulana Malik Ibrahim Samarkandi dan Malik Ibrahim Kasyani. Yang jelas bahwa asal usul beliau dari *sayyid* Hadhramaut dan keturunan Ahmad Muhajir yang berhijrah ke Iran. Pastinya bahwa kita meyakininya -baik beliau tinggal di Kasyan yang merupakan wilayah pemukiman Syiah di daerah Iran tengah atau tinggal di Samarkand yang juga berhubungan dengan Iran dan pusat kultural dan keilmuan Khurasan- sebagai seorang Iran keturunan Arab yang kemungkinan masuk Indonesia melalui jalur India. Bila kita anggap bahwa ia bukan bermadzhab Syiah, tetapi pastinya bahwa ia sangat terpengaruh oleh Syiah karena orientasi-orientasi *'Irfani*, keterkaitan ras dan keluarga kepada para imam Syiah serta juga ajaran-ajaran yang hingga hari ini tersisa dari Wali Songo dalam bentuk sebagian tradisi keagamaan dan kultural.

Terdapat argumen yang jelas atas peran orang-orang Persia dalam memperkenalkan dan menyebarkan ajaran-ajaran Syiah, ritual dan tradisi kultural yang terpengaruh dari Iran di Nusantara Melayu. Meskipun masih harus dibahas lebih banyak lagi kepastian apakah ritual-ritual dan tradisi-tradisi kultural dan berbau Syiah tersebut diperkenalkan secara langsung oleh orang-orang Persia yang berada di istana raja-raja wilayah tersebut atau sebagai komunitas imigran yang menetap di sana ataukah sebagaimana yang telah disinggung melalui perantara kaum Muslim India yang masuk ke wilayah ini. Tentunya anggapan pertama bahwa peran mediasi India, akar utama tradisi

ini adalah Persia dan anggapan kedua bahwa terdapat bukti-bukti pasti yang mendasarkan pada kehadiran orang-orang Persia secara langsung di wilayah ini. Oleh karena itu, saat ini dapat disebutkan banyak indikasi atas partisipasi dan kontribusi historis orang-orang Persia dalam terbentuknya dunia kultural dan Islami penduduk wilayah Asia Tenggara. Pada masa raja-raja Islam pulau Jawa dan Sumatera terdapat pembahasan tentang sebagian akidah ideologis dan mistik Syiah Persia yang terlontar dengan tema *Nur Muhammad* dan *Wahdat al-Wujud*. Akidah kaum Sufi Melayu seperti Hamzah Fanshuri, Siti Jenar penuh dengan pemikiran-pemikiran mistik yang bersumber dari Persia dan Syiah. Naqib Alatas menyebutkan bahwa Hamzah Fansuri dengan berhijrah ke kota Ayutthaya, ibu kota Siam yang pada abad ke-16 Masehi, menjadi pusat berkumpulnya orang-orang Persia, mempelajari doktrin-doktrin mistiknya dari orang-orang Persia yang menetap di kota itu dan mengenal Bahasa Persia.[53] Berdasarkan sebagian referensi historis, Raja Malaka Sultan Alauddin Riayat Syah terpengaruh akidah Syiah dan Persia. Tradisi-tradisi dan ritual-ritual yang hari ini masih dilaksanakan di berbagai negara Asia Tenggara, di antaranya Indonesia, Thailand, Myanmar, dan Filipina terkait sepuluh hari pertama bulan Muharram dan hari Asyura (hari ke-10), dipengaruhi oleh tradisi-tradisi keagamaan Syiah Persia-India yang bertujuan menghormati Imam Husein as dan para sahabat beliau yang gugur di Karbala sebagai syuhada' pada tahun 61 Hijriyah.[54]

Hal yang menarik untuk diperhatikan bahwa bukti-bukti paling pasti yang ada terkait peran dan kontribusi faktor Persia dalam masuk dan tersebarnya Islam di Asia Tenggara dapat ditemukan di Thailand dan Myanmar. Kata *Pasan* dengan arti Persia yang berada dalam sebuah prasasti batu terkait abad ke-7 Masehi di Siam mengindikasikan sejarah perdagangan orang-orang Persia dengan Siam. Salah satu dari orang Persia paling terkenal yang masuk wilayah Asia Tenggara dan anak cucunya hingga hari ini masih ada adalah Syaikh Ahmad Qumi dan saudaranya, Muhammad sebagai pedagang Persia. Ia masuk Ayutthaya, ibu kota Siam pada akhir-akhir abad ke-16 Masehi. Ia bersama komunitas Persia dan kerabatnya mampu menduduki pos-pos

[53] Imtiyaz 2004.

[54] Untuk telaah lebih banyak silahkan merujuk: Mohammad Ali Rabbani, *Sunnat-ha-ye Moharram dar Asia-ye Janub-e Syarqi* (Tradisi-tradisi Muharram di Asia Tenggara), *Kayhan-e Farhanggi*, tahun ke-24, Februari 2008.

penting pemerintahan, seperti kepala beacukai, menteri ekonomi dan perdagangan, menteri luar negeri dan wakil sultan. Ia juga membentuk perkumpulan orang-orang Persia terbesar di Siam dan dengan putera-puteranya memikul peran yang sangat penting dalam kerajaan Siam selama bertahun-tahun. Hal pentingnya bahwa Syaikh Ahmad Qumi dan orang-orang Persia yang lainnya, seperti Muhammad Istarabadi, Abdurrazaq Gilani yang pernah duduk di kementerian terkait masa Dinasti Safawiyah, yaitu masa maraknya Syiah di Iran. Syaikh Ahmad Qumi ketika itu berhasil mendirikan lembaga Syaikhul Islami dan ia sendiri memikul tanggung jawab sebagai Syaikhul Islam pertama. Dari total 18 *Syaikh al-Islam* yang menduduki posisi ini di Thailand sejak abad ke-16 hingga sekarang, 14 di antaranya dijabat oleh keluarga Syaikh Ahmad Qumi dan orang-orang Persia bermadzhab Syiah. Buku *Safine-ye Solaemani* tulisan Mohammad Rabi' bin Mohammad Ibrahim, sekretaris delegasi diplomatik berkebangsaan Persia yang berangkat dari istana Syah Sulaiman Safawi menuju istana Narai Yang Agung, raja Siam yang mencapai kekuasaan berkat peran orang-orang Persia, membahas secara rinci peran, dan kedudukan tinggi orang-orang Persia di istana Siam dan negeri-negeri sekitarnya, termasuk Indonesia dan Myanmar.[55] Orang-orang Persia selama dua abad ke-16 dan 17 Masehi, yaitu pra-kehadiran orang-orang Barat, memiliki peran dan kontribusi yang sangat penting di istana Siam. Hal yang menarik bahwa meskipun masuk dan tersebarnya Islam di Thailand (Siam) melalui dua pintu masuk yang berbeda dan wilayah-wilayah selatan negeri ini, yaitu Pattani terpengaruh gelombang religius yang berhubungan dengan Nusantara Melayu, tetapi perlu diingat bahwa di samping keberadaan Syaikh Ahmad Qumi dan anak cucunya di ibu kota dan daerah-daerah sentral, salah satu raja wilayah Pattani, yaitu Sultan Sulaiman adalah warga Persia. Topik penting lainnya bahwa anak cucu Syaikh Ahmad Qumi yang dikenal dengan sebutan keluarga Bunak dan Chula, hingga kini tergolong dari keluarga kaya dan terkenal di selatan Thailand dan berperan di kursi-kursi pemerintahan. Masjid-masjid tertua di Bangkok dan selatan Thailand ada kaitannya dengan orang-orang Persia dan sarat dengan ajaran-ajaran Syiah. Penyelenggaraan upacara ritual Muharram yang merupakan salah satu daya tarik wisata negeri ini, dihadiri oleh raja dan pejabat tinggi, bahkan hari ini pun masih

[55] Mohammad Rabi' bin Muhammad Ibrahim, *Safine-ye Solaemani* (Bahtera Sulaiman), Universitas Tehran, dengan usaha Abbas Faruqi, 1378.

menjadi pusat perhatian dan beberapa waktu yang lalu upacara tersebut dibuka oleh raja dan permaisurinya.[56]

Di negara Myanmar yang mana Islam secara silih berganti sejak abad ke-15 hingga akhir abad ke-18 Masehi menguasai wilayah Arakan dan bagian lain wilayah ini, berada di bawah pengaruh Budaya Iran dan Persia karena bertetangga dengan anak benua India. Sebelum hegemoni Britania, yaitu pada permulaan abad ke-19, Bahasa Persia menjadi bahasa resmi istana Arakan. Demikian pula orang-orang Persia memiliki posisi kenegaraan di istana para raja wilayah central. Di ibu kota kuno Myanmar, yaitu Mandali terdapat sebuah wilayah yang dikenal berpenghuni orang-orang Iran. Di Rangoon dan Mandali juga terdapat sebagian keluarga keturunan Persia dengan nama-nama Persia seperti Syirazi, Kasyani, Bahbahani, dan Isfahani. Masjid-masjid tertua di dua kota tersebut berkaitan dengan orang-orang Syiah India-Persia yang terkenal dengan nama Masjid Moghul dan Masjid Panjeh Ali. Pemakaman kuno orang-orang Persia di kota Rangoon penuh dengan peninggalan dan nama-nama Persia. Hingga kini generasi tua orang-orang Persia di dua kota ini dapat dengan mudah berbicara dengan bahasa Persia. Hal yang menarik perhatian adalah perbauran tradisi kultural religius India Persia di kalangan pengikut Syiah Thailand dan Myanmar. Alasan utama perbauran ini adalah mayoritas warga Persia yang melakukan perjalanan ke negeri-negeri ini dengan tujuan berdagang dan kemudian menetap di sana merupakan warga Persia yang sebelumnya telah menetap di India. Perpaduan kultural dan religius Persia-India ini dapat dengan jelas disaksikan dalam ritual-ritual keagamaan Muharram yang marak di kalangan pengikut Syiah Thailand dan Myanmar.[57]

Teori Cina

Faktor Syiah dalam Hipotesis Teori Cina

Wilayah Cina, dari penghujung Turkistan hingga pesisir laut Cina, meskipun tidak dikenal sebagai bagian dari wilayah Islam, akan tetapi sepanjang 13 abad yang lalu senantiasa menampung komunitas umat Islam di dalamnya. Dalam sejarahnya dengan jelas menunjukkan peran

---

56 Plubplung Kongchana, *A History of the Chula Raja Montri Position*, Shaikh al-Islam, JCAS Symposhium, 17, 2005.

57 Mohammad Ali Rabbani, *Ironiyon-e Bermeh, Gozoresy-e Safar* (Warga Iran Myanmar, Laporan Perjalanan), Majalah *Chesym Andoz*, Musim Panas 1388.

komponen Islami dalam dinamika-dinamika negeri. Karena signifikansi Cina dalam hubungan perdagangan, politik, dan internasional, selama berabad-abad yang silam kawasan ini menjadi tempat dan tujuan perdagangan banyak saudagar dan pedagang yang datang dari berbagai wilayah melalui jalur sutera darat dan laut untuk melakukan transaksi perdagangan dan pertukaran kebudayaan dengan warga setempat. Perdagangan orang-orang Arab dan Persia dengan bandar-bandar selatan Cina pada dekade-dekade awal Islam tetap berlanjut sebagaimana masa lalu. Hal ini telah membuka peluang munculnya pemukiman imigran Muslim di kawasan sekitar pesisir selatan dan sebagian wilayah lain. Sebagian menyebutkan sejarah masuk dan tersebarnya Islam di Cina pada masa-masa permulaan Hijriyah, meskipun masih perlu ditelaah lebih banyak lagi tentang pembuktian kisah-kisah Cina yang mendasarkan bahwa Islam masuk melalui Sa'ad bin Waqqash yang terdapat makam dengan namanya di sana, atau seseorang bernama Wahab Abu Kabsyah, termasuk famili Nabi Muhammad merupakan dai dan muballigh Islam pertama di Cina dan atau delegasi Islam pertama yang dikirim ke Cina berhubungan dengan masa khalifah ketiga.

Hal yang penting terkait peran Cina dalam memperkenalkan dan menyebarkan Islam di Asia Tenggara bahwa banyak referensi yang menegaskan para saudagar dan pedagang Islam Arab, Persia, dan India di tengah perjalanan perdagangannya dengan Cina berhenti di wilayah Melayu dan daerah-daerah sekitarnya. Dengan melihat peluang dan kemungkinan untuk menetap, berdagang dan berdakwah secara sementara dan permanen, mereka tinggal dan memperkenalkan atau menyebarkan Islam di sana. Berdasarkan anggapan ini, pembuktian teori apakah dai-dai Cina pertama berasal dari warga Islam pribumi ataukah warga imigran Muslim dari wilayah lain yang datang ke Cina dengan tujuan berdagang atau tabligh, tidak terlalu diuraikan.

Terkait peran faktor Syiah dalam teori Cina tidak terdapat petunjuk yang kuat dan telah terbukti, meskipun penting untuk disebutkan bahwa orang-orang Syiah Ismailiyah berpengaruh di wilayah-wilayah central Asia dan Turkistan. Begitu pula para *sayyid* berperan dalam memperkenalkan dan menyebarkan Islam di Cina. *Sayyid* Ajal Syamsuddin dari Persia, kapten salah satu kapal dagang yang besar berhasil mendirikan sebuah pemerintahan di barat daya Cina dan Yunnan yang dengan putera-puteranya memerintah selama bertahun-tahun. Demikian pula, sebagian referensi mengindikasikan

berhentinya para *sayyid* Hadhramaut di sebagian daerah di Cina. Mereka sebelum masuk ke Asia Tenggara terlebih dahulu menetap di Cina.[58]

Kesimpulan

Penduduk Asia Tenggara dalam sejarah telah sangat lama mengenal Syiah. Meskipun umat Islam kawasan ini pada umumnya bermadzhab Syafi'i yang menjadi madzhab mayoritas di India, Persia pra Safawiyah dan juga Yaman, tetapi terdapat beberapa dokumen dan bukti akan kehadiran dan peran historis madzhab Syiah dalam masuk dan tersebarnya Islam. Arus-arus yang berpengaruh dalam penyebaran Islam, yang masuk wilayah ini dari Hadhramaut Yaman, India, dan Persia telah membawa serta sebagian ajaran religius dan kultural Syiah.

Anggap saja bahwa keturunan Arab dan *sayyid* Hadhramaut menganut madzhab *Ahl as-Sunnah*, akan tetapi realita bahwa mereka anak cucu dan keturunan Imam Ja'far Shadiq, pendiri madzhab Ja'fari (Syiah) dan juga terpengaruh madzhab ini, tidak dapat dipungkiri. Tasawwuf yang memiliki peran fundamental dalam proses Islamisasi di wilayah Asia Tenggara, dipengaruhi oleh doktrin-doktrin tasawwuf Syiah. Banyak tradisi kultural, literatur, dan mistik Melayu tidak hanya singkron dengan pandangan kaum Sufi*Ahl as-Sunnah wal Jama'ah*, bahwa menerima pengaruh dari ajaran-ajaran Syiah.

Interaksi dan keharmonisan antarmadzhab Syiah dan Sunni di wilayah ini telah tumbuh sejak lama berdasarkan kecintaan penduduknya terhadap keluarga Nabi Muhammad dan juga pengenalan mereka terhadap budaya Syiah. Sedangkan konflik antar madzhab Syiah dan *Ahl as-Sunnah* di kawasan ini terkait dengan masa-masa terakhir karena muncul dan berkembangnya orientasi-orientasi ekstrim Islam di dalamnya.[]

[58] Lihat: John Sin Lian, *Tarikh-e Ravabet-e Cin va Iran* (Sejarah Hubungan Cina dan Persia), Terjemah John Hun Nin, Pusat Studi Bahasa, dan *Speak*, Tehran 1385; Reza Moradi, *Eslam dar Cin* (Islam di Cina), Ostan-e Qods-e Rezavi, Masyhad, 1382.

PENGARUH HISTORIS PERSIA PADA ISLAM DI ASIA TENGGARA DAN KESATUAN UMAT MUSLIM

Imtiyaz Yusuf

Pengantar

Asia Tenggara berasal dari Bahasa Sanskerta sebagai *Suvarnabhumi*, *Nanyang* dalam Bahasa Cina, *Serambi Mekah* dalam Bahasa Melayu, dan *Zirbadat* – negeri di bawah angin oleh orang-orang Arab dan Persia. Saat ini terdapat sekitar 240 juta Muslim di Asia Tenggara, sekitar 42% dari total populasi Asia Tenggara dan 25% dari populasi dunia Muslim yang berjumlah sekitar 1,6 milyar. Mayoritas kaum Muslim di kawasan ini bermadzhab Sunni dan menganut Syafi'i dalam hal yurisprudensi Islam. Akan tetapi, ada komunitas-komunitas Syiah di setiap negeri Asia Tenggara.

Dengan terbentuknya komunitas ASEAN, Muslim berjumlah 42% dan disusul Buddhist sebesar 40%. Tiga negeri Asia Tenggara yaitu, Indonesia, Malaysia dan Brunei Darussalam mempunyai populasi mayoritas kaum Muslim, sementara Thailand, Filipina, Singapura, Myanmar, Laos, Kamboja, dan Vietnam mempunyai populasi minoritas Muslim. Islam adalah agama resmi di Malaysia dan Brunei dan salah satu agama yang diakui secara resmi di Indonesia, Thailand, dan Filipina. Muslim Asia Tenggara terdiri dari banyak kelompok etnik dengan bahasa yang berbeda-beda seperti Bahasa Indonesia, Melayu, Jawa, Maranao, Maguindanao, Tausug, Thai, Cina, Myanmar, dan sebagainya.

Islam datang ke Asia Tenggara pada abad ke-12 Masehi. Islam dibawa oleh para pedagang Muslim dan para pengkhotbah dari Gujarat di India, Cina, Persia, dan Hadhramaut di Yaman ketika mereka melayari Samudra Hindia, Selat Malaka, Teluk Siam, dan Laut Cina Selatan. Abad ke-13 Masehi menyaksikan berdirinya kerajaan Islam pertama di Pasai, Sumatra. Islam yang dibawa para mistikus Sufi yang menaruh tekanan pada orientasi humanistik Islam yang menekankan cinta dan kasih sayang sesama. Hal itu merupakan pertemuan di antara tradisi panteistik-monoteistik mistisisme Islam dan monisme Hindu-Buddha dalam bentuk pemujaan Syiwa dan Buddha. Hal ini memunculkan sinkretisme Islam—suatu kombinasi ajaran-ajaran Islam yang bercampur dengan Hindu, Buddha, dan kepercayaan-kepercayaan serta praktek-praktek ritual animis. Sebagai gerakan dari atas ke bawah, para elit Jawa terkadang melihat diri mereka sebagai Muslim, Hindu, dan Buddha sekaligus.

Orang Muslim yang membawa Islam pertama kali ke Indonesia dan kemudian ke Malaysia dan Thailand selatan, di antara abad ke-12 dan ke-15, sebagian besar adalah para mistikus Sufi. Islam yang diperkenalkan di wilayah ini berorientasi mistik dan sebagian besar dibentuk oleh tradisi-tradisi Sufisme Persia dan India. Dalam terminologi religius, ia merupakan suatu pertemuan di antara pandangan Hindu akan *moksha* (pembebasan) melalui gagasan Hindu atas monisme, gagasan Buddha akan *dhamma*—ajaran yang berarti Hukum dan kehidupan yang dijalani sesuai dengan hukum. *Dhamma* adalah "jalan kebenaran," atau cara berperilaku yang 'benar', 'tepat', 'pantas' atau 'patut'; *nirvana* (pencerahan) melalui pencapaian *sunyata* (kekosongan). Dalam Islam, konsep ini ekuivalen dengan *fana*, yaitu lenyapnya identitas seseorang dengan bergabungnya ia ke dalam ada Universal sebagaimana diuraikan dalam panteisme monistik kaum Sufi.

Berangsur-angsur muncullah suatu kebudayaan sinkretik cangkokan, khususnya di Jawa dan di bagian-bagian lain Asia Tenggara, yang memunculkan suatu versi Islam yang bersifat mistis, cair, dan lunak, yang memelihara spritualisme yang khas di wilayah itu. Dari segi dialog antaragama, saling bertukar di antara pandangan-pandangan dunia Islam dan Buddha melibatkan pertukaran lintas-budaya di antara apa yang disebut sebagai *diin* dalam Bahasa Arab, agama dalam Bahasa Indonesia-Melayu, dan *sāsana* dalam Bahasa Sanskerta dan Pali. Semua istilah ini mengacu kepada agama sebagai jalan hidup, dan semuanya

mempunyai corak arti yang bersifat lokal. Oleh karena itu, saling bertukar di antara Islam dan Buddha bukan sekedar interaksi dua-arah di antara pandangan-pandangan kedua agama yang direifikasi, tetapi juga melibatkan keberagaman regionalnya.

Sayangnya, sekarang ini koeksistensi historis di antara tipe-tipe berbeda keBudayaan, madzhab Islam, dan agama-agama lain di Asia Tenggara sedang dihancurkan oleh promosi kebencian di antara umat Muslim sendiri dan juga di antara agama-agama lain. Bahaya yang sedang menyebar itu tak selalu berakar dalam agama-agama itu sendiri, melainkan juga dari eksploitasi dan manipulasi agama dan madzhab untuk alasan-alasan politis, ekonomis, dan lainnya. Berkaitan dengan Persia atau Iran masa kini, negeri-negeri Muslim Asia Tenggara mempunyai ikatan ekonomi kuat dengan negeri itu, tetapi sayang Syiah telah dinyatakan sebagi madzhab yang menyimpang di Malaysia dan hampir demikian oleh Menteri Agama Indonesia. Sementara faktanya bahwa baik kelompok Sunni maupun Syiah percaya pada Tuhan, Nabi dan Alquran yang sama.

Dalam artikel ini, Bagian Pertama terlebih dahulu akan mendiskusikan sejarah pengaruh Persia di Asia Tenggara sehubungan dengan ko-eksistensi Muslim. Bagian Kedua akan menyentuh ancaman-ancaman bagi kesatuan Sunni-Syiah di Asia Tenggara dan diakhiri dengan kesimpulan.

Bagian Pertama

Pengaruh Persia di Asia Tenggara di Bidang Literatur; Perdagangan termasuk Persaingan Niaga Di antara Orang Persia dan Portugis selama Era Safavid Era; hadirnya Pengaruh kaum Syiah; Sufisme; Dampak Persia; dan Orang Persia di Thailand; Dampak Lembaga Politis: Dari *Bodisatwa* hingga *Al-Insan al-Kamil*; Jabatan *Chularajmontri* atau *Syaikh al-Islam* di Thailand hingga 1945.

Literatur

Genre nasihat dari literatur kuno Persia digambarkan baik dalam literatur Melayu klasik. Salah satu contoh adalah *Taj al-Salatin* karya Bukhāri al-Jawhari (dari Johor di selatan Semenanjung Malaysia) dari abad ke-17, diterjemahkan untuk para penguasa kesultanan Aceh di Sumatra dari sumber Persia yang tak dikenal ke dalam bahasa Melayu. Karya-karya lain seperti, *Bustan al-Salatin* karya Nur-al-Din ar-Rāniri,

musuh sengit kaum mistikus seperti Hamzah Fanshuri dari kaum legalistik, yang ditulis di Aceh didasarkan pada model literatur Persia.

Pengaruh Persia juga ditemukan dalam peran kuat yang dimainkan di bidang mistisisme dalam penyebaran Islam di Nusantara. Bagaimanapun juga, pengaruh orang Persia di Aceh, yang mempunyai hubungan bahari dan perdagangan dengan India dan wilayah teluk Persia, lebih kelihatan dalam pemikiran dan mistisisme Islam abad ke-17. Hamzah Fanshuri, penyair mistik Melayu yang sukar dimengerti, adalah eksponen utama dan penabur paham *wujudiyah* atau kesatuan eksistensiyang berasal dari ajaran panteistik Ibn al-Arabi. Fansuri lahir di Ayutthaya, ibu kota Siam. Selain Bahasa Melayu, dia fasih dalam Bahasa Arab dan Persia. Dalam beberapa karyanya, dia mengutip dari para empu mistisisme Persia klasik seperti Šabestari, baik dalam Bahasa Persia maupun dalam terjemahan Melayu.

Konflik di antara Ar-Rāniri dan Fanshuri menggambarkan petarungan antara Sufisme "ortodoks" atau "tenang", sebagaimana yang dipromosikan oleh Sirhindi kira-kira pada saat yang sama di India (Wafat 1624), dan Sufisme yang bersifat "heterodoks," "panteistik", dan meluasnya konflik dari India ke Asia Tenggara digambarkan dengan munculnya perdebatan di antara Ibn al-Arabi, Syaikh Ahmad Sirhindi, dan Sufisme Ghazali yang terikat syariah di Asia Tenggara.[59]

Perdagangan

Pengaruh budaya Persia juga dapat dilihat sehubungan dengan kepangeranan Melayu dan emporium perdagangan Malaka, sebuah negara yang berlangsung mulai dari abad ke-15 hingga ditaklukkan orang Portugis 1511 (Andaya, *Malacca*; Muhammad Yusoff Hashim, trj. D. J. Muzaffar Tate, *The Malay Sultanate of Malacca*). Meskipun Malaka setidaknya secara nominal merupakan protektorat Siam, yang juga mengklaim kekuasaan mutlak atas seluruh Semenanjung Malaya (Wyatt, *The Thai 'Palatine Law' and Malacca*), ia mampu memantapkan diri sebagai kekuasaan terkemuka di Nusantara, yang memberi daya dorong baru penyebarluasan Islam yang penuh semangat di wilayah itu (untuk pengantar yang sangat bagus lihat Gordon dan Al-Attas, *Indonesia. iv-History*: *(a) Islamic period*).

[59] M. Ismail Marcinkowski, "Thailand-Iran Relations" http://www.iranicaonline.org/articles/thailand-iran-relations. Lihat juga, Bakar dalam Nasr 1991.

Pada masa itu, bahasa Persia adalah penghubung di dunia niaga Samudra India dan suatu komunitas saudagar berbahasa Persia ada di Malaka. Jabatan dengan gelar Persia Shahbandar ("Kepala Pelabuhan"), dikenal di banyak pelabuhan niaga Samudra Hindia, di beberapa bagian Kekaisaran Utsman juga ditetapkan di Malaka. Hal itu menarik perhatian beberapa sarjana Barat (lihat Andaya, *The Indian 'Saudagar Raja' (The King's MerchantsI in Traditional Malay Courts*; Moreland, *The Shahbandar in the Eastern Seas*: Raymond, *Shahbandar: In the Arab world*; Hooker, *Shahbandar in South-East Asia*; Yule and Burnell, Hobson-Jobson, hlm.816-17, s.v. *Shabunder*, dengan referensi yang rinci, dan ibid, hlm.914, s.v. *Tenasserim*). Jabatan itu tampak telah dikenal di wilayah Samudera Hindia sedini kira-kira 1350 (Yule and Burnell, Hobson-Jobson, hlm.816, s.v. "Shabunder," mengacu pada kunjungan Ibn Battutah ke pantai Malabar di India selatan).

Pengenalan kapal uap ke Samudra Hindia oleh kekuasaan kolonial Inggris dan Belanda pada awal pertengahan abad ke-19 memfasilitasi kontak Muslim Asia Tenggara dengan negeri-negeri Arab di Timur Tengah, khususnya dengan tempat-tempat keramat di semenanjung Arab dan pusat-pusat studi di Mesir. Kembalinya para *haji* dan orang-orang yang mendalami agama mulai menyebarkan ide-ide puritanisme Islam, khususnya Wahhabiyah, di Nusantara. Tradisi Sufisme filosofis Fanshuri dan para pengikutnya semakin dikaitkan dengan *bid'ah* dan pemikiran yang menyimpang, seperti paham Syiah "dari Persia". Perkembangan yang bersifat mengecilkan ini sekarang ini terus berlangsung dan mempengaruhi secara negatif iklim umum stabilitas dan keilmuan.[60]

Persaingan Niaga di antara Orang Persia dan Portugis

Di periode Safavid (1501-1736), kita dapat menyaksikan perdagangan yang pesat dengan Asia Tenggara, sementara terjadi persaingan hebat antara para pedagang Persia dan Portugis. "Di kalangan saudagar Muslim, orang-orang yang berasal dari Shiraz tampak menonjol khususnya dalam perdagangan Teluk Persia dan mereka berdagang dengan perusahaan-perusahaan dagang Hindia Timur (Floor, 1366 S./1987, di setiap bagian; idem, 1988b, bab.1). Perdagangan dengan India khususnya terpusat di tangan orang-orang

[60] Lihat Marcinkowski, "Thailand-Iran Relations" http://www.iranicaonline.org/articles/thailand-iran-relations.

India, meskipun saudagar Yahudi juga aktif (Du Mans, hlm. 193-94; Fryer, II, hlm. 247-48). Perdagangan lokal mungkin dikemudikan terutama oleh orang-orang Muslim Persia. Pada akhir abad ke-18 jelas bahwa perdagangan luar negeri juga sebagian besar berada di tangan orang-orang Persia (Francklin, hlm. 60; Kinneir, hlm. 198).[61]

Hubungan budaya dan perdagangan Persia dengan Asia Tenggara sudah berlangsung jauh sejak periode pra-Islam. Berkenaan dengan periode Sasanid dan awal Islam, studi yang dilakukan Colless dan Tibbetts (lihat dalam bibliografi) sangat penting. Akan tetapi, hubungan diplomatik resmi di antara kedua wilayah, yang diilustrasikan dengan pertukaran misi-misi non-permanen ketimbang kedutaan-keduataan ektsrateratorial yang permanen, dapat dilacak baru pada periode Safavid.

Kontak di antara orang Persia—baik lewat anak benua India atau langsung dari negeri Iran—dengan rakyat Thailand menjadi mungkin terjadi baru sesudah penghunian berangsur-angsur dan dominasi dataran-dataran tengah Thailand yang sekarang. Proses migrasi ini berpuncak pada pendirian Ayutthaya pada tahun 1351 oleh Raja U Thong (berkuasa 1351-1369 dan yang bergelar Ramathibodi) sebagai ibu kota kerajaan Thailand yang kemudian dikenal sebagai Siam. Ayutthaya terletak kira-kira 80 km ke utara Bangkok modern. Ia bertempat secara strategis di atas sungai Chao Phraya yang dapat dilayari hingga ke Teluk Thailand. Ayutthaya ditakdirkan menjadi salah satu emporia perdagangan yang paling penting di wilayah itu, dengan letak yang sama jauhnya dari Asia Timur, Cina, dan India.[62]

Pengaruh Religius Kaum Syiah di Asia Tenggara

Islam di Asia Tenggara mempunyai dimensi Sufisme yang kuat dari Persia, India, Cina dan Yaman yang bercampur dengan monisme Hindu setempat dan non-teisme Buddha.[63] Akan tetapi, lebih disukainya Nur-al-Din al-Raniri (wafat 1656), yang lahir India (lihat Al-Attas, *A Commentary on the 'Hujjat al-Siddiq' of Nur al-Din al-*

---

61 Willem Floor, "Commerce vi. In the Safavid and Qajar periods http://www.iranicaonline.org/articles/commerce-vi

62 Lihat Marcinkowski, "Thailand-Iran Relations" http://www.iranicaonline.org/articles/thailand-iran-relations.

63 P. J. Zoetmulder, *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*, ed. M.C. Ricklefs (Koninklyk Instituut Voor Taal Land, 1995).

Rāniri, Intro.) oleh para penguasa Aceh yang setia pada Sunni Syafi'i, memulai suatu periode legalisme, yang menghasilkan penganiayaan dan penindasan Sufisme heterodoks non-konformis yang dikaitkan dengan Fanshuri and para pengikutnya.

Di masa lampau, konflik di antara "heterodoksi" dan "ortodoksi" di Aceh abad ke-17, yang dilambangkan oleh kontestasi antara Fanshuri and Rāniri, biasanya dikaji dalam konteks mistisisme saja (lihat Al-Attas, *Raniri dan the Wujudiyyah of 17th Century Aceh*). Akan tetapi, lazimnya pemikiran kaum Syiah di kalangan Sufi "heterodoks" di Aceh juga harus dipertimbangkan. Fanshuri sendiri mengacu kepada imam pertama kaum Syiah, Ali bin Abu Thalib, dalam beberapa puisinya. Nampaknya, dia juga sempat pergi ke Irak selama perjalanannya ke Timur Tengah.[64]

Imam Ja'far as-Shadiq dan Sufisme

Semua thariqah Sufi (dengan perkecualian satu-satunya, yaitu Naqsabandiyah) selalu mengklaim keturunan dari sang Nabi khususnya melalui Ali bin Abu Thālib, imam pertama *Ahl al-Bayt*, dan banyak juga yang menyebutkan *selselatal-dahab* (mata rantai emas), yang menghubungkan mereka dengan delapan dari duabelas Imam.

Akan tetapi, Ja'far al-Ṣhadiq, imam keenam menempati tempat tersendiri dalam tradisi Sufisme. Sejumlah Sufi kabarnya dikaitkan dengan beliau; dia dipuji karena pengetahuannya yang termaktub dalam beberapa karya literatur Sufi. Banyak ucapan dan tulisan Imam Ja'far mengenai jalan menempuh spiritualitas dihubungkan dengannya. Apa yang dinyatakan dengan tegas menyangkut beliau terkait dengan hal-hal ini, dalam beberapa kasus, jelas-jelas diragukan kebenarannya dan telah menjadi bahan percekcokan, khususnya datang dari pihak pengarang Syiah yang tidak senang dengan Sufisme, sekalipun dalam wujud Syiahnya.

Garis keturunan Ja'far as-Shadiq mendapat dimensi Sufi bermula dengan cicit Alawi, Moḥammad bin Ali b. Moḥammad bin Ali bin Alawi (1255), yang dikenal sebagai *Al-Ustad al-A'zam* (Guru Agung); mulai dari masa ini dan seterusnya, dimungkinkan untuk menyebutkan Thariqah Alawiyah, yang dicirikan oleh transmisi kepemimpinan

[64] Lihat Marcinkowski, "Southeast Asia: Persian Presence in Southeast Asia http://www.iranicaonline.org/articles/southeast-asia-i

secara turun-temurun. Thariqah Aydarusiya, secara genealogis merupakan keturunan Alawiyah. Akan tetapi, lebih penting lagi untuk menghitungnya sebagai cabang Kobrawiyah. Thariqah ini didirikan Abu Bakr bin Abdullāh Aydarus (wafat 1508), yang digambarkan sebagai "Pelindung Suci" dari Aden (Löfgren, *Aydarus*, hlm. 781). Beberapa syaikh Aydarusiya memakai nama lengkap leluhur jauhnya, Ja'far as-Shadiq, yang dengan demikian mengindikasikan suatu klaim akan keturunan spiritual dan juga genealogis dari imam keenam kaum Syiah (Zabidi, fols. 80b-81a).

Meskipun Hadhramaut mempertahankan sentralitasnya bagi para anggota Thariqah Alawiyah maupun Aydarusy, banyak anggota dari kedua garis keturunan itu mengunjungi atau menetap di berbagai bagian Asia Tenggara, terutama di Jawa, Sumatra, dan semenanjung Malaysia. Meskipun mereka berpartisipasi dalam penyebaran Islam di sana, pengaruh spiritual mereka pada populasi pribumi, khusuanya dalam kasus kaum Alawiyah, terbatas karena penyisihan yang konsisten para non-Sayyid dari keanggotaan (Attas, hlm. 32). Akan tetapi, sebagian dari mereka menikmati gengsi yang besar di sejumlah kepangeranan Muslim di Nusantara seperti Pontianak, Sulawesi, dan Sulu. Mereka sering saling menikah dengan keluarga-keluarga penguasa (Atjeh 1977, hlm. 35-37).

Berkenaan dengan keturunan Sufi yang sangat luas dari Ja'far as-Shadiq, akhirnya dapat dicatat bahwa, terkesan dengan kemenangan Revolusi Islam di Iran 1978-79, sebagian telah meninggalkan afiliasi mereka dengan madzhab Syafi'i dan sebenarnya, dengan Sunni secara keseluruhan, dan menganut Syiah Dua Belas Imam, yang bagaimana pun juga, pada hakikatnya dikaitkan dengan nenek moyang mereka (Alatas, hlm. 337-39).[65]

Dampak Persia di Thailand

Persia telah lama berhubungan dengan Asia Tenggara. Jauh sebelum kedatangan orang Persia beraliran Syiah, Sufisme Persia telah tiba di wilayah itu. Sufisme Persia memainkan peran penting dalam penyebaran dan kemunculan Islam sinkretik di Nusantara. Syiahisme

[65] Hamid Algar, "Ja'far al-Sadeq and Sufism" di http://www.iranicaonline.org/articles/jafar-al-Shadiq-iii-and-Sufism. Lihat juga Syed Farid Alatas, "The ariqat al-Alawiyyah and the Emergence of the Shi'i School in Indonesia and Malaysia," *Oriente Moderno* 18/2, 1999, hlm. 322-39.

awal hadir di kalangan orang-orang Cham di Vietnam dan juga di Indonesia bagian timur di Maluku dan Aceh. Orang-orang Persia penganut Syiah menetap di kerajaan Siam di Ayutthaya di istana Raja Phra Narai (1656-1688). Pemerintahannya adalah yang paling makmur dan menyaksikan kegiatan perniagaan dan diplomatik yang termasyhur dengan bangsa-bangsa asing termasuk Persia dan Barat. Bahkan, beberapa orang Persia bertugas sebagai Perdana Menteri dan duta besar di istana Raja Phra Narai.

Orang Persia mengacu kepada Ayutthaya sebagai *Shahr-i Naw* – Kota Perahu dan Terusan. Di kota ini, setiap tahun diperingati hari *Ashura* atau 10 Muharram, wafatnya Imam Husein. Upacara *Ashura* disponsori oleh Raja Phra Narai, seorang raja Buddha. Sekarang, terlepas dari Syiah, *Ashura* terus diperingati bahkan di kalangan komunitas Sunni di Asia Tenggara. Ada komunikasi diplomatik yang erat di antara Iran Safavid dan Ayutthaya di antara 1660-an dan 1680-an. Ada pertukaran kedutaan besar antara Shah Sulaiman Safavid dan Raja Phra Narai dari Siam. Laporan mengenai hubungan demikian dan kedaan komunitas Persia di Ayutthaya termuat dalam *Safinah-i Sulaymani* atau Kapal Sulaiman karya Ibn Muhammad Ibrahim, sekretaris misi diplomatik Persia ke Ayutthaya yang mencatat rincian misi itu.

Catatan itu memuat informasi tentang Raja Phra Narai, istananya, kegiatan-kegitan dan gaya hidupnya, agama, dan kebudayaan rakyat Siam. Catatan tentang agama Buddha menunjukkan bias religius Muslim yang kurang pengetahuan tentang sejarah agama. Pengarang memandang Buddha sebagai para pemuja berhala. Buku itu juga memberi informasi tentang perkampungan-perkampungan orang Persia di Ayutthaya dan kehidupan religius, politis, dan kebudayaannya. Bahasa Thai telah meminjam beberapa kata-kata Persia seperti *gulab* (mawar) menjadi *kulaap, anggur* menjadi *angun*, *farang* (orang Eropa/orang asing) menjadi *farang*, *gol-e kalam* (kembang kol) menjadi *kalam dork* dan *bazaar* (pasar) menjadi b*azaar*. Pengaruh Persia juga terlihat dari *genre* sastrawi *hikayat* di kepulauan Melayu-Indonesia.

Lembaga Chularajmontri atau Churarajmantri

Lembaga *Syaikh al-Islam* didirikan di periode abad pertengahan Islam. Maksudnya untuk mempersingkat hierarki religius, atau ulama, di dalam negara dengan mengangkat seorang ahli di bidang ilmu-ilmu agama Islam sebagai pimpinan religius komunitas. *Syaikh*

al-Islam berfungsi sebagai *mufti* kepala—ahli hukum kepala, seorang pakar hukum Islam dan penasehat di bidang masalah-masalah keagamaan, baik publik maupun privat, yang terkait dengan negara. Nasehatnya mempunyai otoritas moral, tetapi tidak mengikat secara hukum kepada para otoritas politik. Maksudnya untuk memberi status birokratis kepada pemimpin religius di dalam struktur politis negara yang sedang berkembang dan meluas.

Sejarah Jabatan *Syaikh al-Islam* terbentuk di Khurasan pada abad ke-10, dan segera diadopsi di bagian-bagian lain dunia Islam: Anatolia (Turki), Mesir, Syria, Iran Safavid, Asia tengah, Kesultanan Delhi dan Cina. Di antara abad ke-14 dan ke-16, jabatan itu melayani fungsi-fungsi yang berbeda di negeri-negeri yang berbeda. *Syaikh al-Islam* adalah ahli hukum kepala di Turki Utsman, jabatan yudisial yang sejenis di Iran Safavid, yang membagikan hadiah-hadiah kepada kaum Sufi di India, dan dan penguji mandat religius para guru agama Islam di Asia Tengah dan Cina. Turki menghapuskan jabatan *Syaikh al-Islam* pada 1922. Sekarang, posisi itu masih ada dalam format yang berbeda—dalam bentuk kementerian, suatu majelis, atau individual—di negeri-negeri mayoritas Muslim seperti Indonesia, Malaysia, Pakistan, Bosnia dan Tanzania, dan juga di negeri-negeri minoritas-Muslim, seperti Thailand.

Jabatan C*hularajmontri* atau *Syaikh al-Islam* di Siam muncul pada masa dinasti Ayutthaya (1351–1767). Pada masa itu Ayuttahaya mempunyai populasi Muslim Syiah yang signifikan yang pindah dari Iran. Mereka tinggal berdampingan dengan para imigran Muslim Sunni dari Champa, Indonesia dan India. Para saudagar dan sarjana Syiah Persia setempat di Ayutthaya tidak hanya turut dalam perdagangan tetapi juga bertugas sebagai menteri di istana. Mereka mengatur angkatan laut dan perdagangan laut Ayutthaya sebagai bagian dari keahlian profesional mereka. Ada juga pertukaran Duta Bsar di antara istana Persia dan Ayutthaya. Komunitas-komunitas lain di Ayutthaya termasuk orang Cina dan Portugis. *Chularajmontri* atau*Syaikh al-Islam* Siam yang pertama, diangkat oleh Raja Ayutthaya Phrachao Songtham (berkuasa 1620–1628), adalah sarjana Syiah Persia, Syaikh Ahmad Qumi (1543–1631). Dia berikan tugas untuk mengatur urusan-urusan komunitas Muslim, dan juga bertugas sebagai menteri perdagangan luar negeri sang raja.[66]

[66] Imtiyaz Yusuf, "Chularajmontri (Syaikh al-Islam) and Islamic Administrative Committees

Tiga belas *Chularajmontri* pertama di Thailand adalah para Muslim Syiah yang merupakan keturunan Syaikh Qumi. Selama periode ini hingga 1934, yang menandai berakhirnya *Chularajmontri* Syiah terakhir, yurisdiksi mereka tidak meluas hingga ke kerajaan-kerajaan Melayu bagian selatan yang independen. Akan tetapi, dengan penggabungan kerajaan Melayu di Patani pada 1906, Islam menjadi agama minoritas terbesar di Thailand; hal ini menciptakan masalah penggabungan rakyat Muslim Melayu ke dalam bangsa Siam. Thailand menjadi monarki konstitusional pada 1932, tetapi ia terus menghadapi masalah-masalah linguistik, etnik, budaya dan religius baru yang berkaitan dengan propinsi-propinsi mayoritas Muslim Melayu di Thailand bagian selatan. Pada 1945, pemerintah Thailand mengesahkan Akta Perlindungan Islam, yang mencoba membentuk suatu mata rantai di antara otoritas politis pusat dan para pemimpin religius komunitas Muslim. Akta itu menciptakan Pusat Islam Thailand yang dikepalai oleh *Chularajmontri* atau *Syaikh al-Islam*, dan juga Dewan Propinsi untuk Urusan Islam.

Dari Bodhisattva ke Insan al-Kamil

Beberapa sarjana yang mengkaji Islam Asia Tenggara berpendapat bahwa doktrin Sufi mengenai *Al-Insan al-Kamil*dan konsepsi Buddha mengenai *Bodhisattva* membentuk basis interaksi di antara tradisi religius Islam yang baru masuk di Asia Tenggara dan tradisi religius Hindu-Buddha wilayah itu yang sudah mengalami penyesuaian. Masyarakat-masyarakat Asia Tenggara mengikuti pola konversi yang umum. Sebelum kedatangan Islam, konversi sang raja ke Hindu atau Buddha disusul oleh konversi komunitasnya. Demikian pula, konversi seorang *raja* ke Islam disusul oleh komunitasnya. Karena pertemuan Islam, Hindu, dan Buddha di Asia Tenggara pada dasarnya adalah suatu pertemuan mistisisme religius, banyak konsep-konsep Buddha mendapat nama-nama Islam. Misalnya, *raja* mengadopsi gelar—*sultan* setelah konversi, dan kepercayaan kepada roh-roh hutan menjadi kepercayaan pada *jinn*.[67]

---

in Thailand" dalam *Oxford Islamic Studies Online*. Oxford Islamic Studies Online, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t343/e0020. Lihat juga, Imtiyaz Yusuf, "Islam and Democracy in Thailand: Reforming the Office of Chularajamontri atau Syaikh al-Islam" dalam *Journal of Islamic Studies* (Oxford Centre for Islamic Studies) 9 (2) July 1998: 277-298 dan Imtiyaz Yusuf, "The Role of the Chularajmontri (Shaykh al-Islam) in Resolving Ethno-Religious Conflict in Southern Thailand" in *American Journal of Islamic Social Sciences*, 27 (1) 2010: 31-53.

67 A.C. Milner, "Islam and the Muslim State" dalam M. B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia*

Konsep *Al-Insan al-Kamil*,yang bermakna manusia paripurna, didasarkan pada hadist profetis yang dilaporkan oleh Ibn Hanbal bahwa, —Tuhan menciptakan Adam dalam citra-Nya, '*alasuratih*. Sufi seperti Ibn al-Arabi (1165-1240), Mahmud al-Shabistari (wafat 1320) dan Abdul Karim al-Jili (1365-1417) mengomentari panjang lebar istilah *Al-Insan al-Kamil*. Harus diingat bahwa penggunaan istilah *Al-Insan al-Kamil*oleh mereka berbeda dengan oleh Al-Hallaj (857-922) yang mengacu kepada dirinya sebagai—'*Ana al-Haqq* (Aku adalah Sang Mutlak), Sang Kebenaran, yang berarti—Aku adalah Tuhan.

Pertukaran sosiopolitis dan religius antara Islam dan Buddha nyata dalam pemakaian gelar-gelar religio-politis Islam oleh para raja-raja Asia Tenggara yang beralih memeluk Islam. Ketika tiba di Asia Tenggara, kaum Muslim seperti yang disebutkan di muka, menjumpai kehadiran serempak Hindu dan Buddha, yang terwujud dalam pemujaan baik Shiwa maupun Buddha. Agama mereka disusun dari campuran doktrin dan konsep religius Buddha dan Hindu. Kedua agama ini dilihat sebagai jalan yang berbeda tetapi sama untuk mencapai *moksha* dan *nirvana*—pembebasan dan pencerahan.

Para Sufi penyebar Islam menawarkan cita-cita *Al-Insan al-Kamil* sebagai suatu konsep Muslim alternatif bagi para *raja boddhisatva* Hindu-Buddha. Konsep *Bodhisattva* Buddha digunakan oleh para raja Hindu-Buddha Asia Tenggara untuk mengidentifikasi diri mereka dengan tokoh Buddha yang diidam-idamkan. Karena itu, konsep *Al-Insan al-Kamil* berfungsi sebagai medium baru untuk dialog antaragama dan konversi di antara agama sinkretik Hindu-Buddha dan Islam. Setelah beralih menganut Islam, raja-raja Indonesia dan Melayu memakai gelar *Al-Insan al-Kamil* untuk melegitimasi posisi mereka sebagai raja baik secara politis maupun religius.

Raja-raja Hindu dan Buddha di Jawa, Sumatra, dan Sulawesi, yang dulu menampilkan diri sebagai *dev raja* (penjelmaan Siwa) atau *dhammaraja* (raja yang mengikuti hukum Buddha), juga mengadopsi gelar seperti *Al-Insan al-Kamil*atau gelar kerajaan berbahasa Arab-Persia seperti *Sultan*, *Shah* atau *Zillullah fi al-'alam* (Bayangan Tuhan di Bumi). Penyair panteistik Sufi Hamzah Fanshuri menyebut Sultan

(Leiden: E. J. Brill), hlm. 39-44. Martin Van Bruinessen, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia," *Die Welt Des Islam*, Band XXXVIII, 2 1998, hlm. 201 dan juga olehnya, "Origins and Development of the Sufi Orders (Thariqah) in Southeast Asia" *StudiaIslamika*,1 (1) 1994: hlm. 1-23.

Aceh di dalam salah satu syairnya sebagai—orang pilihan Allah. Para raja Hindu di Patani secara khusus tertarik pada doktrin Sufi mengenai *Al-Insan al-Kamil*, dan setelah beralih memeluk Islam menggunakan doktrin itu sebagai cara untuk mempersatukan struktur-struktur sosio-kultural mereka yang rumit. Para Sultan Patani mengklaim bahwa mereka adalah *Al-Insan al-Kamil*—bersatu dengan Tuhan dan diberkati oleh-Nya. Karena itu, konsep Islam yang baru mengenai *Al-Insan al-Kamil*cocok dengan kepercayaan mereka sebelumnya. Dengan cara ini, para sultan Muslim Asia Tenggara menampilkan diri sebagai orang suci yang patut diteladani yang mendorong konversi komunitas mereka ke Islam.

Pratek-praktek *tapabrata*, penyesalan dosa, dan meditasi dilihat sebagai cara-cara untuk mencapai persatuan dengan Tuhan. Hal ini sangat cocok dengan tujuan Hindu dan Buddha yang mencari persatuan dengan *Brahman* atau *Nirvana*. Segera muncul juga tafsiran-tafsiran Sufi Melayu atas konsep *Al-Insan al-Kamil* yang kemudian dikaitkan dengan ide mengenai *martabat tujuh*—ide akan tujuh tingkatan untuk mencapai keadaan *Al-Insan al-Kamil*, yang tertinggi dari ketujuh tingkatan itu. Konsep ini dihubungkan dengan Muhammad Fadl Allah al-Burhanpuri (wafat 1590) dan juga dengan para penganut paham *wujud* Asia Tenggara—para penganut panteis seperti Hamzah al-Fanshuri dan muridnya Shams al-Din al-Sumatrani (wafat 1630).

Para sultan juga dipandang diberkahi dengan kuasa-kuasa istimewa yang mampu melakukan *karamat* (keajaiban-keajaiban) dan juga memiliki *berkah*—karunia-karunia spiritual yang dapat mereka berikan kepada orang lain semasa dia masih hidup atau setelah wafat. Gagasan-gagasan demikian tidak jauh dari gagasan Hindu dan Buddha setempat. Oleh karena itu, sejarah agama-agama di Asia Tenggara menggambarkan bahwa kedua konsep berorientasi secara mistis mengenai *Al-Insan al-Kamil* dan *Bodhisattva* menjadi dasar bagi dialog di antara Islam dan Hindu-Buddha. Dalam Muslim Asia Tenggara konsep *Al-Insan al-Kamil* menggantikan konsep *Bodhisattva* pada level religius, politis, dan sosial. Sebagai hasil fenomena ini, dimensi mistis Islam dan aspek toleran Buddha memainkan peran yang signifikan dalam membentuk karakter koeksistensi religius di Asia Tenggara. Dengan demikian, perjumpaan di antara peradaban Islam dan Hindu-Buddha yang terjadi di Indonesia, Malaysia, dan Thailand adalah sejenis dialog di antara suatu bentuk monoteistik dan panteistik Islam dan tradisi-

tradisi religius monistik dan non-teistik Hindu dan Buddha. Penduduk lokal juga mengadopsi praktek-praktek Sufi dengan pandangan bahwa tapabrata, penyesalan dosa, dan meditasi akan memampukan mereka untuk mencapai persatuan dengan Tuhan. Pendekatan mistis ini sangat cocok dengan pandangan dunia yang sebelumnya mereka warisi dari Hindu dan Buddha.[68]

Pengaruh Persia pada Kesultanan Brunei Darussalam

Brunei Darussalam adalah salah satu kerajaan Asia tertua, sudah eksis lebih dari 1.500 tahun dan merupakan suatu kekuasaan imperial dari abad ke-15 hingga ke-16. Sejarah mencatat rentang sejarahnya mencapai 600 tahunan. Pada acuan-acuan historis terdahulu ditemukan di kronik-kronik Cina dan Hindu abad keenam dan ketujuh yang mengacu Brunei sebagai "*Polo*", "*Puni*" and "*Poli*". Para penulis awal juga menyebutnya "*Brunei*" dan "*Brune*".

Raja Brunei yang mula-mula disebut Sang Aji, atau Sri Raja—gelar yang berasal dari Bahasa Sanskerta. Dinasti penguasa Brunei berubah semasa 1360-an awal ketika Awang Alak Betatar, seorang pangeran dari kerajaan yang kuat di Kalimantan Barat, menaiki takhta Brunei. Dia menjadi penguasa Brunei pertama dan penguasa yang sekarang adalah keturunannya. Awang Alak Betatar adalah Raja Brunei pertama yang menerima Islam, yang mengubah gelar dan namanya menjadi Sultan Muhammad Shah (1363-1402) untuk menghormati sang Nabi. Dengan Islam, Brunei menegaskan dan memperluas perannya sebagai kekuatan niaga yang merdeka dan dominan di wilayah itu. Perdagangan dan wilayah kekuasaannya bertambah bersama penyebaran Islam sehingga meliputi kerajaan-kerajaan Melayu yang ada di Kalimantan dan Filipina.

Semasa periode awal penyebaran Islam di Brunei, banyak misionaris Muslim Arab menikah dengan keluarga kerajaan Brunei. Paling terkemuka adalah Sharif Ahdari Taif, Arabia, yang menikah dengan seorang puteri sultan kedua, dan kemudian naik takhta menjadi sultan ketiga pada 1425. Pemerintahannya yang tertib dan adil yang didasarkan pada Islam membuat Brunei Darussalam menjadi negeri

[68] A. H. Johns, "From Buddhism to Islam: An Interpretation of the Literature of the Transition" in *Comparative Studies in Society and History,* IX (1) October 1966, hlm. 40-50. Lihat juga Wayne A. Bougas, *The Kingdom of Pattani: Between Thai and Malay Mandalas*. (Bangi: Institut Alamdan Tamadun Melayu, 1994) hlm. 28-40.

yang dihormati dan sangat kuat. Hasilnya hubungan dengan kerajaan-kerajaan tetangga di Kepulauan Melayu, Cina, dan Arab berjalan dengan baik dan Brunei Darussalam memasuki era kedamaian dan kesentosaan. Karena itu kesultanan menjadi dikenal sebagai Negara Brunei Darussalam (Brunei, Tempat Kedamaian).

Brunei menonjol pada abad ke-15 dan ke-16 ketika negeri itu meluas ke seluruh Kalimantan dan seluruh Filipina yang sekarang. Sultan pertama yang memeluk Islam di Brunei adalah Sultan Muhammad I yang memerintah selama 39 tahun pada abad ke-14. Kira-kira pada tahun 1478, para sultan yang ada di wilayah itu cukup kuat untuk membebaskan diri dari pengaruh para penguasa Hindu. Stabilitas para sultan yang menyusul periode ini berakar kuat pada Islam di Brunei. Dalam Brunei pra-Islam ibukota pertama Puni didirikan di distrik Temburong. Belakangan, ibu kota dipindahkan ke Kota Batu, tempat Museum Brunei yang sekarang. Akhirnya ibu kota didirikan di Bandar Seri Begawan semasa pemerintahan Sultan Muhyiddin I pada abad ke-17. Di masa silam kekayaan Brunei dibangun berdasarkan ekspor kapur barus, lada, dan emas.

Robert Nicholl, mantan Kurator Museum Brunei berargumen di dalam makalah lain berjudul "Notes on Some Controversial Issues in Brunei History (Catatan mengenai Beberapa Isu Kontroversial dalam Sejarah Brunei)" pada 1980 bahwa nama *Ma-ho-mo-sa* dapat dilafalkan sebagai *Maha Moksha*, artinya, Keabadian Agung. Dengan pelafalan itu, nama itu menjadi nama Buddha. Nicholl mengargumenkan lebih lanjut bahwa Sultan Brunei pun yang wafat di Nanjing pada 1408 bukan seorang Muslim. Sejarawan Eropa lainnya, Pelliot, mengatakan bahwa *Ma-na-jo-kia-nai-nai* dapat dibentuk kembali sebagai Majarajah Gyana (nai). Tetapi gelar terdekatnya akan menjadi Maharaja Karna. Akan tetapi, para sejarawan Brunei telah menyatakan bahwa sang Raja adalah Sultan Abdul Majid Hassan yang merupakan Sultan Brunei kedua.

Nicholl berargumen lebih lanjut bahwa Sultan Muhammad Shah beralih memeluk Islam baru pada abad ke-16 dan bukan semasa abad ke-14 yang diketahui secara luas. Akan tetapi, menurut para sejawaran Brunei, Sultan Muhammad Shah beralih memeluk Islam pada 1376 dan bahwa dia memerintah hingga 1402. Sesudah itu, yang naik takhta adalah Sultan Abdul Majid Hassan, yang wafat di Cina. Pada waktu itulah Sultan Ahmad mulai memerintah di Brunei pada 1406.

Kemungkinan besar ada dua gelombang ajaran Islam yang datang ke Brunei. Gelombang pertama dibawa oleh para pedagang dari Arabia, Persia, India, dan Cina. Gelombang kedua dihasilkan oleh konversi Sultan Muhammad Shah. Dengan datangnya gelombang kedua, Islamisasi Brunei dipercepat. Penyebaran Islam di Brunei dipimpin oleh seorang Syarif dengan nama Syarif Ali yang merupakan keturunan Nabi Muhammad melalui cucunya Sayyidina Hassan atau Sayyidina Husein.

Syarif Ali datang dari Thaif. Tak lama setibanya di Brunei, dia menikah dengan seorang puteri Sultan Ahmad. Syarif Ali membangun sebuah masjid di Brunei. Syarif Ali berhubungan erat dengan beberapa penyebar Islam terkenal di wilayah itu seperti Malik Ibrahim yang pergi ke Jawa, Syarif Zainal Abidin di Malaka, Syarif Abu Bakar atau Syariful Hashim di Sulu dan Syarif Kebungsuan di Mindanao. Syarif Ali naik takhta sebagai Sultan Brunei ketiga ketika dia menggantikan mertuanya. Karena kesalehannya, dia dikenal sebagai Sultan Berkat.

Masjid itu, teristimewa mimbarnya, digunakan oleh Sultan Syarif Ali sendiri. Sultan Syarif Ali sendiri memberikan khotbah sholat Jumat. Jadi dia bukan cuma Sultan, juga Imam dan membawa agama secara langsung kepada rakyat Brunei. Menurut Thomas Stamford Raffles dalam bukunya *The History of Java*, kegiatan-kegiatan Islam Sultan Syarif Ali tidak terbatas di Brunei. Dia juga diketahui pergi ke Jawa untuk menyebarkan Islam di mana dia dikenal sebagai Raja Chermin. Dia berusaha keras mengkonversi Raja Majapahit yang bernama Prabu Angka Wijaya.

Usaha-usaha Sultan Brunei dalam penyebaran Islam tidak hanya membantu penyebaran di Kalimantan, tetapi juga jauh ke utara hingga ke kepulauan Filipina bagian selatan. Ketika Malaka jatuh ke tangan Portugis pada 1511, Bruneilah yang memainkan peran utama penyebaran Islam di wilayah itu. Pada abad ke-16, Brunei telah membangun salah satu masjidnya yang terbesar. Pada 1578, Alonso Beltran, seorang pengelana Spanyol melukiskan masjid itu sebagai gedung tinggi lima lantai yang di bangun di atas air. Kemungkinan besar ia mempunyai lima lapis atap untuk menggambarkan lima rukun Islam.

Islam berakar kuat di Brunei pada abad ke-16. Sayangnya, masjid ini dihancurkan orang spanyol pada Juni pada tahun yang sama.[69]

[69] Rozan Yunos, "The Golden History of Islam in Brunei" 8 March 2010 http://news.brunei.fm/2010/03/08/the-golden-history-of-islam-in-brunei/

Sudah diperdebatkan kapan sebenarnya Islam tiba pertama kali di Brunei. Sejumlah relik menunjukkan bahwa Islam mungkin benar-benar dipraktekkan di Brunei pada abad ke-12. Di antara hal-hal ini ada batu nisan yang ditemukan di berbagai pekuburan Islam di Brunei khususnya yang ada Rangas yang menunjukkan nisan seorang Muslim Cina dengan nama Pu Kung Chih-mu. Dia dimakamkan di sana pada 1264. Nisan ini seratus tahun leih awal sebelum konversi Awang Alak Betatas sebagai Sultan Islam dengan nama Sultan Muhammad Shah, Sultan Brunei yang pertama.

Pu adalah nama panggilan umum yang menurut para sejarawan Cina mengidentifikasi mereka sebagai seorang Muslim. Nisan itu juga mengidentifikasi Pu Kung Chih-mu sebagai seorang yang berasal dari Kota Chuan-chou di Cina. Semasa Dinasti Sung, para pedagang Arab dan Persia berkumpul di Kwang Chow (Canton) di Propinsi Kwangtung dan Chuan-chou di Propinsi Fukien.Kuburan itu bukan satu-satunya kuburan Muslim Cina di sana. Di kuburan lain lain di dekatnya ada kuburan Muslim Cina lainnya yang bernama Li Chia-tzu yang berasal dari Yung Chun (Fukian) yang meninggal pada 1876. Yung Chun juga adalah kota lain yang ada Cina di mana para pengelana Muslim sering berdagang. Menurut catatan-catatan Cina, yang dinyatakan di dalam "*Notes on the Malay Archipelago and Malacca Compiled From Chinese Sources* (Catatan-catatan mengenai Kepulauan Melayu dan Malaka Yang Disusun Dari Sumber-sumber Cina)" yang ditulis oleh WP Groeneveldt pada 1880, seorang pedagang Islam Cina tiba di Brunei pada abad ke-10. Dia bernama P'u-lu-shieh. Dia adalah seorang pedangang dan juga diplomat. SQ Fatimi menulis dalam Sociological Research Institute di Singapore pada 1963 dalam sebuah artikel yang berjudul *Islam Comes to Malaysia* (Islam Datang ke Malaysia), nama P'u-lu-shieh serupa dengan Abu al-Layth.

Raja Brunei pada waktu itu bernama Hiang-ta. Kedatangan diplomat-pedagang dari Cina disambut dengan upacara besar. Jika benar demikian, Islam benar-benar sudah sampai di Brunei pada tahun 977. Orang dapat mengabaikan fakta bahwa diplomat-pedagang Muslim tidak melakukan apa pun di Brunei selain membawa salam dan oleh karena itu janganlah terlalu banyak menafsirkannya. Akan tetapi, hal yang menarik bahwa delegasi Raja Brunei ke Cina untuk membalas sang sang Kaisar dikepalai oleh Muslim yang lain yang bernama P'u A-li (Abu Ali). Didasarkan pada fakta ini saja, Abu Ali

pastilah memegang posisi penting di dalam Pemerintahan Brunei jika dia ditugaskan sebagai Duta Besar Brunei pada masa itu dan sekalipun Raja Brunei sendiri pada waktu itu bukan seorang Muslim, beberapa orang anggota istana kerajaannya adalah Muslim.

Sejumlah sejarawan Eropa mengklaim bahwa Brunei pada waktu itu bukan sebuah bangsa Muslim hingga abad ke-15. Akan tetapi, Ming Shih, Buku 325, sebuah buku acuan Cina, mencatat bahwa Raja Brunei pada 1370 adalah *Ma-ho-mo-sa*. Ada yang mengatakan bahwa ini harus dibaca sebagai "Mahmud Shah". Akan tetapi, para sejarawan lokal Brunei menganggap hal ini mengacu kepada "Muhammad Shah", Sultan Brunei pertama yang beragama Islam. Menurut Raffles dalam bukunya *The History of Java*, kegiatan-kegiatan Islam Sultan Syarif Ali tidak terbatas di Brunei. Dia juga diketahui pergi ke Jawa untuk menyebarkan Islam di mana dia dikenal sebagai Raja Chermin. Dia berusaha keras mengkonversi Raja Majapahit yang bernama Prabu Angka Wijaya. Usaha-usaha Sultan Brunei dalam penyebaran Islam tidak hanya membantu penyebaran di Kalimantan tetapi juga jauh ke utara hingga ke kepulauan Filipina bagian selatan. Ketika Malaka jatuh ke tangan Portugis pada 1511, Bruneilah yang memainkan peran utama penyebaran Islam di wilayah itu.[70]

Bagian Kedua
Hubungan Sunni-Syiah Masa Kini

Madzhab-madzhab religius di dalam Islam bersifat politik-religius bukan religio-politis yang berarti bahwa pemisahan religius di antara Sunni dan Syiah didasarkan pada ketaksepakatan atas masalah suksesi politis setelah wafatnya Nabi Muhammad dan bukan atas perbedaan religius atau teologis mengenai ajaran-ajarannya sebagaimana termuat di dalam ajaran-ajaran Alquran. Perselisihan mengenai isu suksesi politis menyebabkan munculnya Ummayad dan Syiah Ali—partai Ali yang selama berabad-abad berubah menjadi perbedaan di antara Sunni dan Syiah sebagai madzhab dengan teologi politis yang berbeda. Syiah Ali mula-mula terdiri dari *Ghulat* (kelompok ekstrimis)[71] dan di antara

[70] RozanYunos, "The Golden History of Islam in Brunei" http://news.brunei.fm/2010/03/08/the-golden-history-of-islam-in-brunei/

[71] Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects* (Syracuse University Press, 1987). "Secara tradisional, *ghulāt* yang pertama adalah Abdullah bin Saba', yang mungkin menolak bahwa Ali sudah wafat dan meramalkan kedatangannya kembali (*raj'a*), yang dianggap sebagai satu bentuk *ghulū*. Juga, gagasan akan okultasi (*ghaybah*) seorang imam yang berhak

Syiah Ismaili (Tujuh Imam)[72] (terdiri dari Syiah Nizari–Mustali–Druze) dan Itsna Asyariyah (Dua Belas Imam).[73]

Sementara Sunni terpisah-pisah karena penafsiran yang berbeda di antara madzhab-madzhab teologi yang berbeda, secara hermeneutis dan politis, seperti Mu'tazilah, Maturidiyah, Ash'ariyah, dan Athari (para pengikut Ahmad bin Hanbal dan Ibnu Taymiyah) juga sekarang ini terwakili dalam bentuk Barelvi/Deobandi/Salafiyah (Salaf awal, para modernis Islam dan Salafi-Wahhabiyah masa kini). Sejarah sektarianisme dalam Islam telah menjadi suatu sumber konflik di antara umat Muslim.[74] Alquran tidak mendukung sektarianisme:

> Sesungguhnya orang-orang yang memecah belah agama-Nya dan mereka menjadi bergolongan, tidak ada sedikitpun tanggung jawabmu kepada mereka. Sesungguhnya urusan mereka hanyalah terserah kepada Allah, kemudian Allah akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka perbuat." (Alquran, 6:159)

Peristiwa-peristiwa politis belum lama ini yang disebutkan di bawah telah memperburuk ketegangan Sunni-Syiah pada tingkat global.

1. Perang Iran-Irak (1980-1988) konflik bersenjata di antara Iran dan Irak Ba'ath yang didukung oleh Arab Saudi, Kuwait, Uni Emirat Arab dan Amerika Serikat yang diarahkan untuk melawan penyebaran Islamisme ke negara-negara otoriter Sunni di Timur Tengah.
2. Munculnya Irak sebagai negara Arab Syiah di Timur Tengah setelah invasi Amerika ke Irak pada 2003 dan berakhirnya pemerintahan Saddam Husein telah menyebabkan konflik

---

mengembalikan dan menegakkan keadilan sebagi Al-Mahdi kelihatannya pertama kali tampak di kalangan *ghulāt*. Posisi-posisi lain yang tampaknya telah dianggap *ghuluw* oleh para penulis adalah kutukan (*sabb*) (publik) kepada Abu Bakr dan Umar sebagai perampas hak Ali sebagai penerus Muhammad, dan gagasan bahwa para imam sejati tidak mungkin melakukan kesalahan (*ma'shum*). Pada periode-periode yang lebih belakangan, kelompok-kelompok Syiah arus utama, khususnya Imamiyya, telah mengidentifikasi tiga tindakan yang dinilai sebagai "ekstremisme" (*ghulū*). Tindakan-tindakan bidaah ini adalah: klaim bahwa Allah terkadang berdiam di tubuh para Imam (*hulūl*), kepercayaan pada metempsikosis (*tanāsukh*), dan menganggap hukum Islam tidak bersifat wajib (*ibāha*), serupa dengan antinomianisme." http://en.wikipedia.org/wiki/Ghulat

72 Farhad Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge University Press, 1992).

73 Moojan Momen, *An Introduction to Shi`i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi`ism* (Yale University Press, 1987); Lesley Hazleton, *After the Prophet: The Epic Story of the Syiah-Sunni Split in Islam* (Doubleday, 2009).

74 William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Oneworld, 1998).

serius Sunni-Syiah di masa kini yang meluas mulai dari Moroko hingga Indonesia.

3. Peristiwa Musim Semi Arab (*Arab Spring*) 2011 juga menyaksikan konflik Sunni-Syiah di Bahrain, Arab Saudi, dan Syria.[75]
4. Ulama Sunni seperti Yusuf Qaradawi dan Syekh dari Al-Azhar telah menyerukan penghentian peningkatan Syiahisme di negeri-negeri Sunni.
5. Selama periode setahun terakhir, Indonesia dan Malaysia telah menyaksikan konflik sektarian di antara Sunni dan Syiah pada tingkat nasional.
6. Raja Abdullah II dari Yordania, menyebutkan "Bulan Sabit Syiah" yaitu, negeri-negeri di mana Muslim Syiah membentuk mayoritas dominan adalah Azerbaijan, Lebanon, Iran, Bahrain dan Irak. Bentuk negeri-negeri ini bila disatukan menyerupai sebilah sabit yang dibedakan dari para tetangga Sunninya. Minoritas Syiah juga ada Turki, Yaman, Afghanistan, Pakistan, Kuwait, Saudi Arabia, India, UEA, dan Syria.
7. Dukungan popular Sunni untuk Hezbollah dan Hamas Timur Tengah, dikritik oleh para penguasa dan ulama mereka.

Usaha Rekonsiliasi Sunni-Syiah

Ada beberapa usaha untuk merukunkan kembali dan membangun hubungan damai di antara kaum Sunni dan Syiah. Sebagai contoh, di zaman modern adalah fatwa terkenal al-Azhar 1959 oleh Mahmud Shaltut, "Madzhab Ja'fari yang juga dikenal sebagai al-Syiah al-Imamiyah Itsna Asyariyah juga merupakan madzhab yang benar secara religius untuk diikuti sebagaimana madzhab Sunni lainnya."[76] Ketegangan politik-religius di antara kedua madzhab Muslim di zaman kontemporer muncul sejak keberhasilan Revolusi Islam di Iran pada

[75] GeneiveAbdo, "The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide" tersedia di: http://www.brookings.edu/research/papers/2013/04/sunni-shia-divide-abdo

[76] "Fatwa Shaykh Mahmud Shaltut tentang Madzhab Syiah (1959) adalah suatu simbol harapan" tersedia di: http://www.sunniandshia.com/head-of-al-azhar-shaykh-mahmud-shaltut-fatwa-al-shia-school-of-thought-is-religiously-correct-to-follow/ Lihat juga: Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism In The 20th Century: The AzharAnd Shiism Between Rapprochement and Restraint*, trans. Joseph Greenman (Brill Academic Pub, 2005); Meir Litvak and OfraBengio (Penyunting), *The Sunna and Shi"a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East* (Palgrave Macmillan, 2011).

1979 ketika negara-negara Sunni sibuk dalam kegiatan yang ditujukan untuk mencegah penyebaran efek-efek revolusi itu ke lingkungan pengaruh mereka. Tahun 1980-an dan 1990-an menyaksikan fenomena fenomena pengkubuan dan militansi Sunni-Syiah di Timur Tengah, Asia Selatan, dan Asia Tenggara yang efek-efeknya kelihatan sampai hari ini.

Sekarang ini tegangan sektarian sedang diperburuk oleh kontroversi atas konversi Sunni-Syiah yang terjadi mulai dari Sudan, Mesir dan Yordania hingga Thailand dan Indonesia dengan Malaysia yang sedang mengawasi dengan ketat usaha konversi yang dilakukan Syiah di wilayah kekuasaan mereka. Oleh karena itu, ada kebutuhan yang mendesak untuk menghidupkan kembali menuju *taqrib*—pemulihan hubungan baik sebagai usaha serius mulai dari level masjid jalanan hingga level nasional dan kebutuhan untuk pelaksanaannya yang serius sekarang ini.

Fenomena *taqrib* (rekonsiliasi) bukan hal baru. *Ijtihad* yang dilakukan *fuqaha*—para ahli hukum seperti Sayyid Jamaluddin al-Afghani, Syaikh Muhammad Abduh, Rashid Rida, Syekh Muhammad Shaltut, Imam Khomeini, Abul Ala Maududi, dan para filsuf seperti Muhammad Iqbal, Ali Syariati, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) telah terlibat dalam kegiatan ini.[77] Contohnya, Jamaluddin al-Afghani berusaha membangun "pendekatan supra-sektarian kepada berbagai deretan (sic) pemikiran Islam yang mempengaruhi miliu Muslim pada zamannya dan mengilhami mereka dengan pengertian yang lebih baik akan warisan bersama mereka tanpa memandang perbedaan-perbedaan doktrinal mereka."[78]

Maulana Abul Ala Maududi, pendiri Jamaat-e-Islami, mengupayakan *taqrib*. Maulana Maududi melakukan usaha untuk menafsirkan kembali doktin-doktrin Syiah di dalam perspektif wacana Islamis yang lebih luas. Dia menyambut Revolusi Islam Iran 1979 dan juga memainkan peran penting dalam pendirian *Milli Yikjahati Council* (Dewan Kesatuan Nasional) di Pakistan yang bertujuan mengakhiri kekerasan sektarian Sunni-Syiah di negeri itu. Di pihak Syiah, karya-karya teologis berikut mengutamakan pembangunan kesatuan Sunni-

[77] Ali Rahnema, ed., *Pioneers of Islamic Revival: Second Edition*, (Zed Books, 2006); John Esposito dan John Voll, *Makers of Contemporary Islam* (Oxford University Press, 2001).

[78] Karim D. Crow dan Ahmad Kazemi Moussavi, *Facing One Qiblah Legal and Doctrinal Aspects of Sunni And Shi "ah Muslims* (Singapore: Pustaka Nasional, 2005), hlm. 15-16.

Syiah. Misalnya, karya Ayatullah Muhammad Husein Burujerdi, memandang tradisi-tradisi proto-Sunni sebagai latar belakang bagi yurisprudensi Syiah dan fiqh perbandingan—karya yurisprudensial seperti, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah*—Hukum Islam menurut Lima Madzhab oleh Muhammad Jawad Mughniyah, seorang Lebanon.

Di Iran, Imam Khomeini dan Ayatollah Taleghani melembagakan *Shalat al-*Jum'ah berjamaah pada hari Jumat (sebagian besar merupakan praktek Sunni sebagai usaha menuju *taqrib*) mereka berdua memberi prioritas pada konsep *maslahah* – kesejahteraan publik di Iran Syiah. Usaha-usaha kontemporer dan pendekatan-pendekatan ke arah *taqrib* seperti pekerjaan yang *Dār al-Taqrib*, penerbitan *Risalat al-Taqrib*/ Jurnal Pemulihan Hubungan Baik dari Tehran dan perayaan tahunan "Minggu Kesatuan" yang dilembagakan oleh pemerintah Iran sejak 1984 juga merupakan contoh-contoh berharga dari penerusan usaha-usaha *taqrīb* di tengah-tengah konflik hebat Sunni-Syiah yang sebagian besar didasarkan pada ketaktahuan daripada keilmuan.

Ahmad Kazemi Moussavi mengatakan bahwa meskipun ada usaha-usaha pemulihan hubungan baik, tersembunyi banyak ketakutan di kedua belah pihak akan perpecahan sektraian. Akan tetapi, ada peluang untuk mengembangkan dialog antarmadzhab. Dia menyimpulkan dengan mengatakan:

> Jika ada kemungkinan untuk pemahaman Sunni-Syiah, itu hanya akan terjadi jika ada kemunculan suatu generasi *mujtahid* baru yang dapat menggabungkan pengetahuan mereka akan tradisi dengan keilmuan analitis-kritis dalam usaha untuk menghidupkan kembali nilai-nilai Islam. Usaha ini berpotensi untuk menciptakan prioritas-prioritas baru yang akan meninggalkan perbedaan-perbedaan historis dan menghasilkan suatu dialog baru di mana perbedaan-perbedaan tersebut pudar ke latar belakang."[79]

Abdul Karim Crow berkomentar bahwa kita harus menjauhi mentalitas "deformis" yang sedang menjadi mode yang dilabeli secara menyesatkan sebagai "kaum Salafi," "Deobandi" atau "Wahhabi". Kita harus mengutuk keberagaman, pemikiran kritis, dan pengalaman rohani yang diwakili oleh madzhab serta praktek Islam lain, khususnya kaum Sufi dan Syiah"[80] telah muncul sebagai rintangan bagi saling pengertian antar-Muslim. Sementara Alquran menyerukan kesatuan Muslim dengan menyatakan: "Sesungguhnya (agama Tauhid)

[79] Ibid, hlm. 24.
[80] Ibid, hlm. 34-35.

ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku …" (21:92). Lebih jauh lagi, Crow berkomentar:

> Jika kaum Muslim yang reflektif di masa kini gagal merebut kesempatan untuk pengertian yang lebih baik akan hakikat perpecahan di dalam tubuh umat melalui pemikiran kembali yang kritis dan berpengetahuan luas akan pembentukan dan evolusi historisnya, maka mereka akan terhukum untuk mengulangi kembali kesalahan-kesalahan di masa silam.[81]

Di masa kini, dua ulama Sunni and Syiah terkemuka yaitu, Syaikh Yusuf al-Qardhawi dari Qatar dan Ayatullah Muhammad Ali Taskhiri dari Iran, memprakarsai bersama usaha-usaha menuju *taqrīb* tetapi kini mereka bertengkar karena beberapa alasan seperti politik Timur Tengah dan usaha-usaha untuk mengkonversi Sunni ke Syiah dan sebaliknya. Ketegangan dan konflik yang terus berulang atas nama sektarianisme di sekitar dunia Muslim bertentangan secara langsung dengan nasehat Alquran akan "Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali agama Allah, dan janganlah kamu bercerai berai" (Alquran 3: 103).

Imam Khomeini mengenai Kesatuan Syiah-Sunni

Revolusi Islam 1979 adalah suatu peristiwa penting dalam sejarah kebangkitan kembali Islam di dunia Muslim yang pada waktu itu bergelut dengan dampak rezim-rezim politis otoriter sekuler, model pendidikan Barat dan dampaknya pada pengetahuan, pemikiran dan kebudayaan, Perang Dingin global dan pengaruh kapitalisme, dan komunisme sebagai ideologi politis.

Masa itu adalah periode ketika gerakan Islam di Iran dipimpin oleh Imam Khomeini, Syariati, dan yang lainnya sedang berjuang melawan kediktatoran otoriter Shah Iran yang pro-Amerika. Di Pakistan, Maududi dari Jamaat-e Islam, di Mesir Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, dan para pemimpin Ikhwan al-Muslimin; di Malaysia PAS, ABIM yang dipimpin oleh Anwar Ibrahim; di Indonesia Muhamadiyah, Nahdlatul Ulama dan sarjana dan aktivis Islam non-partisan Nurcholish Madjid dan orang-orang lain; di Tunisia Rachid al-Ghannoushi. Mereka semua giat menentang rezim-rezim sekuler otoriter yang dipimpin Zulfiqar Ali Bhutto, Anwar Sadat, Suharto dan Ben Ali, dengan menegaskan identitas Islam negeri-negeri mereka. Mereka memberi tekanan pada

[81] Ibid, hlm. 109.

penghargaan atas martabat manusia, demokrasi politis, penghilangan korupsi, kebutuhan akan kesejahteraan sosial-ekonomi bagi seksi masyarakat yang miskin dan penambahan dimensi epistemologis Islam (bukan hanya teologis) kepada pengetahuan, kepada proses pendidikan.[82] Mereka juga menyerukan kesatuan Sunni-Syiah.

Keberhasilan Revolusi Islam di Iran adalah dorongan besar bagi semangat juang Muslim yang pada era itu berada di titik nadir. Revolusi itu disambut umat Muslim diseluruh dunia, dampaknya berupa desekularisasi politik, proyek Islamisasi pengetahuan, ekonomi, perbankan, kesejahteraan sosial dan feminisme Muslim (kemunculan hijab/cadar), dan sebagainya, memunculkan ketakutan akan ketakamanan dan hilangnya kekuasaan global di kalangan adikuasa seperti AS, Rusia, dan rezim-rezim tak demokratis di Dunia Ketiga.

Di tengah-tengah hal ini, Imam Khomeini menyerukan pembangunan kesatuan Syiah-Sunni. Dalam pesannya kepada jemaah Haji pada 1980, yang masih valid bagi kita pada abad ke-21,[83] Imam Khomeini menyerukan:

1. Kesatuan persaudaraan Muslim berdasarkan kepercayaan besarama pada *tauhid*—kepercayaan religius fundamental yang dianut oleh semua Muslims;
2. Muslim perlu menyadari rencana-rencana musuh untuk menyemaikan perselisihan di kalangan Muslim;
3. Kewaspadaan Muslim terhadap program-program nasionalisme di dalam negeri-negeri Muslim yang bertujuan menciptakana permusuhan di antara umat Muslim berdasarkan identitas nasional dan etnis;
4. Perlu sadar akan rencana-rencana jahat yang menciptakan perselisihan di antara kaum Sunni dan Syiah, ketika faktanya bahwa mereka sama-sama percaya pada Allah yang sama, nabi yang sama dan Alquran yang sama.

Dalam konteks ini, Imam Khomeini berkata:

> Saudara Sunni kita di dunia Muslim harus mengetahui bahwa agen-agen adikuasa yang sangat jahat tidak menginginkan kesejahteraan Islam dan Muslim. Umat Muslim harus menjauhkan diri dari mereka, dan jangan mengacuhkan propaganda mereka yang pasti. Saya merentangkan tangan persaudaraan kepada semua orang

[82] Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism and Fundamentalism* (Chicago: University of Chicago Press), 2005.

[83] Ruhollah Khomeiniand Hamid Algar, *Islam and Revolution: Writings and Declaration of Imam Khomeini* (Berkeley, CA: Mizan Press, 1981) h. 300-306.

> Muslim di dunia yang bersungguh-sungguh dan meminta mereka menganggap kaum Syiah sebagai saudara yang dihargai dan dengan demikian menggagalkan rencana-renacana jahat pihak asing.[84]

Sayangnya, ketidakwaspadaan kaum Muslim, ketidaktahuan atau misinformasi tentang hal-hal di atas menghasilkan masalah-masalah tragis buat kaum Muslim yang mengakibatkan pelemahan dan pemisahan *ummah* oleh kekuatan-kekuatan terorisme dari dalam dan dari luar. Sekarang waktunya untuk menanggapinya secara dinamis. Dalam membangun *taqrib*, Imam Khomeini berkata:

> Hari ini, perdamaian dunia sedemikian rupa sehingga semua negeri berada di bawah pengaruh politis para adikuasa; mereka menjalankan melakukan pengendalian di mana-mana dan mempunyai rencana untuk mengalahkan setiap kelompok. Yang paling penting dari rencana-rencana ini adalah menabur perselisihan di kalangan saudara.
>
> Umat Muslim harus bangun, Muslim harus waspada bahwa jika terjadi percekcokan di kalangan saudara Sunni dan Syiah, itu berbahaya bagi kita semua, berbahaya bagi semua Muslim. Orang-orang yang ingin menabur percekcokan bukan Sunni juga bukan Syiah, mereka adalah agen-agen adikuasa dan bekerja untuk mereka.
>
> Orang-orang yang berusaha menyebabkan percekcokan di kalangan saudara Sunni dan Syiah adalah orang-orang yang berkonspirasi untuk musuh-musuh Islam dan ingin musuh-musuh Islam menang atas umat Islam. Mereka adalah para pendukung Amerika dan sebagian adalah pendukung Uni Soviet.
>
> Saya berharap dengan mempertimbangkan ajaran Islam ini—bahwa semua Muslim bersaudara—semua negeri Islami akan menang melawan adikuasa dan berhasil dalam mewujudkan semua syariat Islam. Umat Muslim bersaudara dan tidak akan dipisahkan oleh propaganda-palsu yang disponsori oleh unsur-unsur yang korup. Sumber masalah ini—bahwa Syiah harus berada di sisi yang satu dan Sunni di sisi yang lain—di satu sisi adalah ketidaktahuan dan di sisi lain adalah propaganda pihak asing.
>
> Jika persaudaraan Islam mengemuka di kalangan negeri-negeri Islam, yang demikian akan menjadi suatu kekuatan besar yang tidak akan dapat dihadapi kekuatan global manapun. Saudara Syiah dan Sunni harus menghindari segala jenis perselisihan. Hari ini, percekcokan di antara kita hanya akan menguntungkan orang-orang yang tidak mengikuti Syiah maupun Hanafi. Mereka tidak menginginkan yang ini atau yang itu ada, dan mengetahui cara untuk menabur perselisihan di antara kalian dan kami. Kita harus memperhatikan bahwa kita semua adalah Muslim dan kita semua percaya pada Alquran; kita semua percaya pada Tauhid dan harus bekerja untuk mengabdi pada Alquran dan Tauhid.[85]

---

84 Ibid, hlm. 302.

85 "Syiah-Sunni Unity in the Opinion of Imam Khomeini tersedia di: http://www.introducingislam.

Lebih jauh lagi, Imam Khomeini juga berkata:

> Wahai umat Muslim! Menjauhlah dari Para Pemecah-belah! Wahai kamu Muslim yang perkasa! Sadarlah! Kenali dirimu dan biarkan dunia mengenal engkau. Sisihkan perselisihan sektarian dan regional, yang telah diciptakan oleh kuatan-kekuatan yang menelan-Dunia dan para agen korup mereka dengan maksud merampas dan memperdagangkan kehormatan manusiamu dan Islammu.
>
> Buanglah, sesuai dengan pengadilan Allah, Yang Maha Tinggi, dan Alquran Yang Mulia, para pemecah-belah, seperti akhunds bayaran dan kaum nasionalis yang tidak tahu apa pun tentang Islam dan kepentingan-kepentingan umat Muslim. Kejahatan orang-orang ini kepada Islam tak kurang dari kejahatan para penelan-dunia. Mereka mengacau-balaukan Islam dan meratakan jalan bagi para perampas. Semoga Allah, Yang Maha Tinggi, melepaskan Islam dan negeri-negeri Muslim dari kejahatan para penelan-dunia dan para agen yang bergabung dan terkait dengannya.

Mengenai Perbedaan Syiah dan Sunni, Khomeini berpendapat sebagai berikut:

> Jika terjadi suatu perselisihan di antara bangsa Iran dan bangsa-bangsa lain, atau di antara saudara Sunni dan Syiah, itu akan merugikan kita semua, semua umat muslim. Orang-orang yang ingin menyebabkan perpecahan bukan Syiah ataupun Sunni. Mereka adalah para pemimpin Adi Kuasa dan mereka yang sedang melayaninya.
>
> Orang-orang yang mencoba menciptakan perpecahan di antara saudara Sunni dan saudara Syiah kita, adalah kelompok-kelompok yang menyusun rencana diam-diam dengan musuh Islam. Mereka ingin membantu musuh-musuh Islam untuk mengalahkan umat Muslim. Mereka adalah para pengikut Amerika, dan sebagian adalah pengikut USSR. Umat Muslim, di mana pun mereka berada harus sadar bahwa perpecahan di antara suatu negeri di ujung terjauh dunia dan negeri lain di ujung dunia yang lain, tidak berarti perselisihan lokal.
>
> Dunia hari ini tidak seperti yang sebelumnya. Ia tidak akan merupakan soal yang menyangkut bagian dunia yang itu saja. Jika ada perselisihan di antara kalian saudara di Iran, itu akan menjadi perhatian seluruh dunia, dan jika ada perselisihan para saudara Iran dan saudara Irak, yaitu, bangsa Irak, ia merupakan soal yang menyangkut seluruh dunia, bukan soal lokal di antara Iran dan Irak saja.
>
> Hal itu dipertimbangkan di seluruh dunia, karena ada orang-orang di dunia yang ingin menaruh keuntungan-keuntungan dunia di kantongnya sendiri dan memaksakan pengendalian mereka ke seluruh dunia, mereka mengeksploitasi segala perpecahan yang mungkin terjadi di antara saudara Syiah dan saudara Sunni di Iran. Demikian pula, jika terjadi perselisihan dintara saudara Iran kita dan dan saudara-saudara yang ada di Pakistan, mereka juga mengekploitasi situasi itu.

---

org/info/khomunity/title.php

Taziyat or Ashura

Akhir abad kesembilan belas foto Sheikh Ahmad Keluarga yang Imambara, pertama kali dibangun pada tahun 1780-an dan direnovasi pada tahun 1890.

Kita harus bangun dan tahu bahwa pertimbangan ilahi mengatakan: "Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara" (Surah al Hujurat: 10). Di antara mereka tidak ada selain persaudaraan, dan mereka diwajibkan untuk bertingkah laku secara persaudaraan. Membuat semua bangsa Muslim yang berjumlah hampir satu milyar saling bersaudara satu sama lain adalah suatu nilai politis, bila itu terjadi tidak ada kejahatahan yang akan menimpa mereka dan tidak ada kekuatan Adi Kuasa yang akan melampaui mereka. Wahai saudaraku! Perhatikan hal ini!

Mengenai Keharusan Menghindari Segala Perselisihan

Sekelompok Muslim adalah Syiah, sekelompok Muslim adalah Sunni, sekelompok adalah Hanafi, sekelompok adalah Hanbali, sekelompok adalah Akhbari. Pada dasarnya sejak awal kelirulah mengusulkan ide seperti itu. Dalam suatu masyarakat di mana semua orang ingin mengabdi pada Islam dan ada untuk Islam, hal-hal demikian tidak boleh diusulkan. Kita semua bersaudara dan bersama-sama. Hanya karena ulamamu mengeluarkan sekumpulan fatwa dan kamu mengikutinya dengan cara meniru, maka kamu menjadi Hanafi. Kelompok yang lain menjadi Shafi`i dan mengikutinya. Kelompok lain lagi mengikuti fatwa Imam Sadiq dan menjadi Syiah. Ini tidak boleh menjadi penyebab perbedaan. Kita tidak boleh mempunyai perbedaan atau kontradiksi apa pun. Kita semua adalah saudara.

Saudara Syiah dan Sunni harus menghindari segala perbedaan. Hari ini, perbedaan-perbedaan kita diinginkan oleh orang-orang yang tidak menganut Syiahisme maupun pada Hanafi atau pada madzhab-madzhab lain. Mereka menginginkan yang ini atau yang itu tidak ada. Cara mereka adalah menyebabkan perbedaan di antara kita. Kita harus menyadari bahwa kita semua adalah Muslim, pengikut Alquran dan tauhid, dan kita harus bekerja keras untuk Alquran dan mengabdi kepada tauhid.

Mengenai Kerjasama Umat Islam, Khomeini berkata:

Mereka mencoba dengan sia-sia untuk menciptakan perpecahan. Umat Muslim adalah saudara dan tidak akan dipecah-pecah oleh propaganda jahat dari beberapa unsur yang korup. Asal-usul persoalan mengenai Syiah dan Sunni, yang satu di sisi satunya dan yang lain di sisi yang lain, disebabkan oleh ketaktahuan dan oleh propaganda yang diusahakan oleh pihak asing.

Mereka bahkan menyebabkan perpecahan di kalangan Syiah sendiri. Mereka juga melakukan hal yang sama di kalangan madzhab-madzhab Sunni, mengadu domba kelompok yang satu dengan yang lain. Hari ini semua madzhab Muslim sedang menghadapi kekuatan-kekuatan setan yang ingin menumbangkan Islam karena mereka tahu bahwa apa yang dapat membahayakan mereka adalah Islam, dan bahaya terbesar adalah kesatuan bangsa-bangsa Muslim.

Hari ini adalah hari ketika umat Muslim di seluruh dunia harus bersatu. Hari ini bukan hari untuk suatu kelompok di suatu tempat

berkata: "Hanya kita". Hari ini adalah hari ketika semua bersatu berdasarkan aturan Islam dan Penilaian Alquran. Mereka tidak berselisih. Perselisihan di kalangan Muslim, dalam bentuk apa pun, dilarang oleh Alquran. Perselisihan akan membuat mereka gagal dan menghapus kualitas-kualitas menarik dari manusia dan bangsa. Ini adalah perintah Allah, sang Pemurah.

Orang-orang yang mencoba menciptakan perpecahan, tetapi mengklaim sebagai Muslim, belum menemukan Islam yang Kitabnya adalah Alquran, Islam yang qiblahnya adalah Ka`bah. Mereka tidak percaya pada Islam. Orang-orang yang percaya pada Islam adalah orang-orang yang menerima Alquran dan isinya, isi yang mengatakan: "Orang-orang beriman sesungguhnya bersaudara".

Karena itu mereka harus mematuhi apa yang diperlukan persaudaraan. Persaudaraan menghendaki bahwa jika kemalangan terjadi kepadamu semua saudara yang lain, di mana pun berada, harus bersimpati kepadamu. Jika kamu bahagia, semuanya juga bahagia.[86]

Dengan kata lain, umat Muslim percaya kepada Allah yang sama, nabi Muahammad yang sama dan Alquran yang sama jadi mengapa harus ada perbedaan, konflik dan kekerasan melawan satu sama lain? Sebaiknya harus ada toleransi antar-religius, penghargaan kepada keberagaman dan dialog. Oleh karena itu, kaum ulama, yang merupakan anggota berpengaruh di masyarakat dan juga penjaga Islam, mempunyai pengaruh langsung pada komunitas Muslim mulai dari desa hingga negeri, diharapkan bertindak secara bertanggung jawab dan harus menjadi sumber untuk pembangunan kesatuan bukan perpecahan. Di sisi lain, para akademisi perlu melakukan hal yang sama di bidang pendidikan untuk pembentukan kesatuan pikiran, pemikiran dan masyarakat Muslim ditengah-tengah keberagaman. Realitas sekarang ini bahwa dunia Muslim adalah korban terorisme baik dari luar maupun dari dalam. Hal ini sebagain besar disebabkan oleh campur tangan pihak luar dalam dunia Muslim dan juga perpecahan Muslim. Hanya tekad Muslim kepada kesatuan agama dan ummah dan bekerja untuk memajukan ummatan Muhammadan yang dapat mempersiapkan kita untuk menghadapi dan mengalahkan terorisme.

Kesimpulan: Membangun Budaya Melawan Perpecahan

Kaum Sunni di Asia Tenggara selalu kosmopolitan, moderat dan toleran. Ia dibentuk oleh Sufisme Persia-India ketika Islam menjadi agama dominan di kawasan maritim Asia Tenggara. Makalah ini telah menunjukkan bahwa Islam di Asia Tenggara selama ini bercirikan multi-ethnik, multi-kultural karena ia hidup berdampingan secara

[86] "Kesatuan Umat Muslim dalam Sudut pandang Imam Khomeini" tersedia di: http://abna.ir/data.asp?lang=3&Id=179968

damai dengan Buddha, Hindu dan Kristen. Kemunculan sentimen anti-Syiah di Asia Tenggara baru-baru ini sebagian besar disebabkan oleh datangnya pengaruh-pengaruh teologi eksklusifis dari Timur Tengah disebar melalui distribusi penafsiran-penafsiran puritan atas Alquran, himpunan hadist, kurma-kurma gratis selama bulan Ramadhan.

Ulama Asia Tenggara penting sekali untuk keluar dari kotak-kotak teologis tempat mereka dilatih entah itu di Timur Tengah atau pun di Asia Tenggara. Pembentukan Komunitas ASEAN 2015 yang akan datang dan kemajuan demokrasi tidak akan menguntungkan umat Muslim Asia Tenggara yang menganut penafsiran sektarian yang ekslusif atas Alquran dan hadist karena hal ini akan menyebabkan pembentukan bias, kebencian, konflik dan kekerasan di antara Sunni dan Syiah dan juga minoritas-minoritas lain di wilayah itu. Hanya sikap dan praktek religius yang menganut kesatuan teologis—Allah, Muhammad-Alquran sebagai basis identitas Muslim lah yang memberi harapan baik bagi masa depan Muslim di Asia Tenggara. Perlu diperhatikan nasehat Jamal al-Din al-Afghani, "Jangan penggal kepala agama dengan pedang agama."

Konflik sektarian Islam di Asia Tenggara akan menghancurkan masa depan yang sedang menunggu kaum Muslim Asia Tenggara. Asia Tenggara bersama dengan Cina terletak di zona dunia yang maju secara ekonomis dan multikultural. Perpecahan Muslim di Asia Tenggara akan menjatuhkan satu dari dua bagian ekonomi dunia Muslim yang maju lainnya, yaitu Turki. Sudah waktunya bagi kaum Muslim di Asia Tenggara untuk memikirkan secara kritis masa depan mereka dengan menghindari dorongan konflik dan kekerasan antar-Muslim. Negeri-negeri Muslim di Asia Tenggara dengan pengalaman historis mereka yang kaya dengan pendekatan yang moderat kepada Islam, keterbukaan kepada multikulturalisme dapat menjadi contoh yang hebat bagi zona-zona kultural-linguistik Muslim lainnya di zaman sekarang dan tantangan globalisasi. Pilihannya adalah di antara penghancuran-diri atau pembangunan-diri melalui identitas religius Muslim.

Sekarang waktunya untuk membangun budaya Muslim melawan sektarianisme, hal ini dapat dilakukan dengan membangun dan melaksanakan kebijakan-kebijakan untuk kepentingan Islam dan kesatuan *ummah*. Para pembuat kebijakan harus tanggap terhadap

konflik sektraian di antara Sunni dan Syiah di Asia Tenggara dengan tekad pada suara hati kesatuan Islam. Hal ini memerlukan: (1) toleransi terhadap keberagaman dan menjalankan etika ketidaksepakatan, tanpa menempuh kekerasan dan (2) memperkuat kesadaran kesatuan Muslim. Hal ini dapat dilakukan dengan mendorong proses pendidikan yang tidak menyebarkan bias sektarian dan prasangka di mana Islam dipandang sebagai suatu peradaban dunia dengan kesatuan dalam keberagaman; terdiri dari zona-zona linguistik kultural Persia, Arab, Mesir, India, Afrika, Eropa, dan Asia Tengah yang membentuk gabungan pandangan dunia dan kebudayaan Islam. Pendekatan demikian kepada peradaban Islam oleh para politisi, pendidik, dan ulama akan membantu menghapuskan keburukan perpecahan Sunni-Syiah. Pencapaian pandangan dunia Muslim yang demikian menghendaki upaya saling pengertian, dialog, ekumenisme, dan toleransi. Sayangnya, umat Muslim sangat ketinggalan dalam kegiatan ini dibanding kelompok-kelompok religius lainnya yang membuat perselisihan sesama Muslim di antara Sunni dan Syiah menjadi bagian permanen dari jiwa Muslim.

Tegangan-tegangan, konflik, dan kekerasan antarMuslim Sunni-Syiah yang sekarang mulai dari Maghrib (Maroko) hingga Nusantara atas nama sektarianisme adalah bertentangan secara langsung dan jelas dengan ajaran Alquran yang sekali lagi menyatakan: "Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai-berai" (Alquran 3: 103). Kalau tidak, kita patut memperhatikan apa yang dikatakan Al-Afghani mengenai pemenggalan kepala agama dengan pedang agama.[]

Daftar Pustaka

Abdo, Geneive, "The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide" di: http://www.brookings.edu/research/papers/2013/04/sunni-shia-divide-abdo

Algar, Hamid, "Ja'far al-Sadeq and Sufism" di http://www.iranicaonline.org/articles/jafar-al-Shadiq-iii-and-Sufism. Lihat juga Syed Farid Alatas, "The Ṭariqat al-Alawiyyah and

the Emergence of the Shi'i School in Indonesia and Malaysia" dalam *Oriente Moderno* 18/2, 1999: 322-39.

Brunner, Rainer, 2005. *Islamic Ecumenism In The 20th Century: The Azhar and Shiism Between Rapprochement and Restraint*, trans. Joseph Greenman (Leiden: Brill Academic).

Crow, Karim D. dan Ahmad KazemiMoussavi, 2005. *Facing One Qiblah Legal and Doctrinal Aspects of Sunni And Shi "ah Muslims* (Singapore: Pustaka Nasional).

Daftary, Farhad, 1992. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press).

Esposito, John dan John Voll, 2001. *Makers of Contemporary Islam* (Oxford: Oxford University Press).

Hazleton, Lesley, 2009. *After the Prophet: The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam* Doubleday.

Johns, A. H., "From Buddhism to Islam: An Interpretation of the Literature of the Transition" dalam *Comparative Studies in Society and History*, IX (1) October 1966, hlm.40-50. Lihat juga Wayne A. Bougas, The Kingdom of Pattani: Between Thai and Malay Mandalas. (Bangi: Institut Alamdan Tamadun Melayu, 1994) hlm. 28-40.

Khomeini, Ruhollah dan Hamid Algar, 1981. *Islam and Revolution: Writings and Declaration of Imam Khomeini* (Berkeley: Mizan Press).

Litvak, Meir dan OfraBengio (Penyunting), 2011. *The Sunna and Shi"a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*, Palgrave Macmillan.

Milner, A.C., "Islam and the Muslim State" dalam M. B. Hooker (ed.) *Islam in Southeast Asia* (Leiden: E. J. Brill), hlm.39-44.

M. Ismail Marcinkowski, "Southeast Asia: Persian Presence in Southeast Asia http://www.iranicaonline.org/articles/southeast-asia-i

Moaddel, Mansoor, 2005. *Islamic Modernism, Nationalism and Fundamentalism* (Chicago: University of Chicago Press).

Momen, Moojan, 1987. *An Introduction to Shi`i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi`ism* (New Haven: Yale University Press).

Moosa, Matti, 1987. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects* (Syracuse:Syracuse University Press).

P. J. Zoetmulder, 1995. *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature: Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*, ed. M.C. Ricklefs (Koninklyk Instituut Voor Taal Land).

Rahmena, Ali,2006. (Penyunting) *Pioneers of Islamic Revival* (2nd Edition), Zed Books.

Van Bruinessen, Martin, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia," Die Welt Des Islam, Band XXXVIII, 2, 1998,

_____, "Origins and Development of the Sufi Orders (Thariqah) in Southeast Asia" dalam *StudiaIslamika*, 1 (1) 1994: 1-23.

Yunos, Rozan, "The Golden History of Islam in Brunei" 8 March 2010 http://news.brunei.fm/2010/03/08/the-golden-history-of-islam-in-brunei/

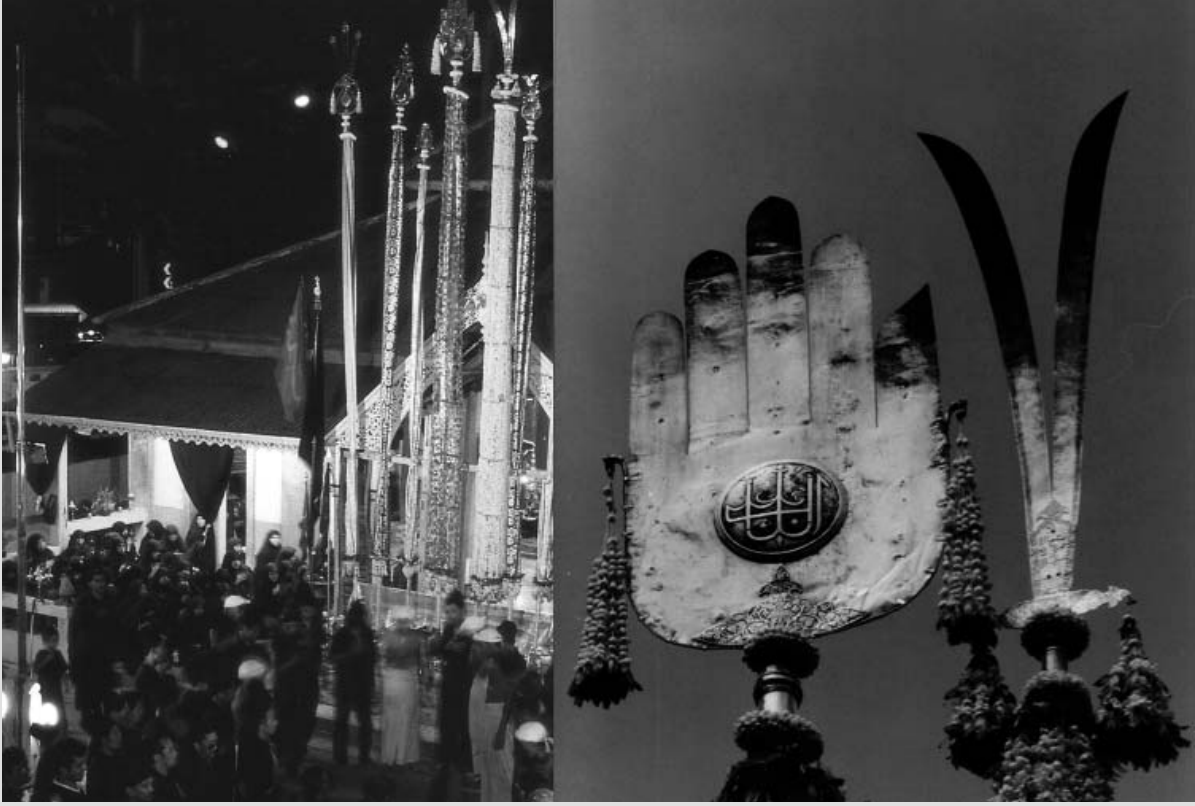
Watt, William Montgomery, 1998. *The Formative Period of Islamic Thought*(London: OneWorld).

Yusuf, Imtiyaz, "Islam and Democracy in Thailand: Reforming the Office of Chularajamontri atau Syaikh al-Islam" dalam *Journal of Islamic Studies* (Oxford Centre for Islamic Studies) 9 (2) July 1998: 277-298

_____, "The Role of the Chularajmontri (Shaykh al-Islam) in Resolving Ethno-Religious Conflict in Southern Thailand" dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, 27 (1) 2010: 31-53.

_____, "Chularajmontri (Syaikh al-Islam) and Islamic Administrative Committees in Thailand" dalam Oxford Islamic Studies Online. Oxford Islamic Studies Online, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t343/e0020.

Makam Sheikh Ahmad Qumi di Pusat Kota Tua Ayutthaya, Thailand



Perayaan Taziyat di Bangkok, Thailand Memperingari Syahidnya Iman Husein

Kuburan Orang-Orang Syiah di Ayutthaya, Thailand

MUSLIM SYIAH DI THAILAND: DARI PERIODE AYUTTHAYA SAMPAI SEKARANG

Julispong Chularatana

Pengantar

Artikel ini bertujuan mempelajari dan menganalisis status dan perkembangan kaum Syiah, Muslim minoritas, di Thailand mulai abad ke-16 sampai sekarang. Muslim Syiah di Thailand dikembangkan dan dipisahkan secara informal ke dalam dua kelompok. Kelompok asli yang menyebut dirinya "*Chao Sen*", yang berarti pengikut Imam Husein, keturunan dari leluhur Muslim Syiah Indo-Iran yang berasal dari Iran dan Negara-negara Syiah India semasa awal abad keenam belas. Kelompok lainnya, yang disebut oleh kelompok asli sebagai "*Shi-a Mai*", artinya kaum Syiah Baru, yang dikonversi dari kepercayaan lain ke dalam Syiahisme di bawah pengaruh kebangkitan kembali Syiah setelah Revolusi Islam di Iran pada 1979.

Syiahatau Syiahisme adalah denominasi Islam terbesar kedua setelah *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* atau Sunni. Kaum Syiah taat kepada ajaran-ajaran Nabi Muhammad dan bimbingan religius keluarga atau keturunannya yang dikenal sebagai para Imam Syiah. Garis keturunan Nabi Muhammad berlanjut hanya melalui puteri tercintanya, Fatimah az-Zahra dan kemenakannya Ali bin Abu Thalib bersama para cucu lelaki Muhammad. Kaum Syiah percaya bahwa Ali, bukannya Abu Bakar yang seharusnya menggantikan Nabi Muhammad sebagai

khalifah. Oleh karena itu, kaum Syiah menganggap para imam, keturunan Nabi Muhammad, sebagai sumber tuntunan sejati seraya menganggap tiga khalifah Sunni pertama yang berkuasa sebagai kejadian historis dan tidak ada kaitannya dengan iman.

Kaum Syiah bermula sebagai suatu gerakan politis yang mendukung Imam Ali sebagai pemimpin sah negara Islam. Legitimasi klaim ini, sebagaimana yang mula-mula dimimpikan para pendukung Imam Ali, didasarkan pada penunjukan Imam Ali yang diduga dilakukan oleh Muhammad untuk menjadi penerusnya. Ini lantaran sifat adil Imam Ali, adat-kebiasaan, kesukuan dan hubungannya yang dekat dengan Nabi. Akan tetapi, benih Syiah muncul terutama karena pembunuhan Imam Husein, putera Imam Ali, yang dibunuh di Karbala (Irak sekarang) pada 681 Masehi oleh tentara Yazid bin Mu'awiyah, khalifah dari Bani Umayah Kedua, ketimbang oleh pembunuhan Imam Ali pada 661 Masehi. Pembunuhan Husein memulihkan ke dalam agama motif ledakan emosi yang kuat, yang merasuki Syiahisme secara menyeluruh.[87]

Pada pertengahan abad ke-15, Dinasti Safavid di Iran menganut Syiah, dan gerakan mereka menjadi sangat berwatak milenaris. Pada 1501, di bawah pemimpin mereka Ismail I, Dinasti Safavid merebut kekuasaan di Tabriz, yang kemudian menjadi ibukotanya. Ismail diproklamirkan sebagai Shah Iran. Munculnya Dinasti Safavid menandai kemunculan kembali suatu otoritas pusat yang sangat kuat di Iran dengan tapal batas geografis yang dicapai oleh kekaisaran-kekaisaran Iran terdahulu. Dinasti Safavid mendeklarasikan Syiah sebagai agama negara, dan menggunakan konversi agama dan paksaan untuk mengkonversi mayoritas besar Muslim di Iran menjadi Syiah.[88] Sekarang ini, porsi besar dunia Syiah ada di Timur tengah. Populasi Syiah di Timur Tengah merupakan mayoritas di Yaman, Azerbaijan, Irak, Bahrain, dan khususnya Iran. Di Iran, 90% populasi adalah kaum Syiah, ini merupakan persentase Muslim Syiah tertinggi di seluruh dunia. Di Lebanon, kaum Syiah membentuk suatu pluralitas, dan mereka tetap merupakan minoritas yang berarti seperti di Afganistan, Syiria, India, Pakistan, Turki, dan Yaman. Di kalangan negara-negara Teluk Persia

87 Donzel 1994: 412.

88 Thaba'thabai 1989: 66. Shah Ismail I mengumumkan bahwa Syiah Itsna Asyariyahresmi menjadi agama dari Dinasti yang didirikannya pada tahun 1501. Sebagaimana diketahui, Itsna Asyariyahberada di jantung salah satu kekuatan para pemimpin Dinasti Safavid, yaitu klaim mereka sebagai wakil dari Imam ke-12 atau Al-Mahdi. Lihat Savoy 1980: 27.

juga ada minoritas Syiah dengan jumlah signifikan, Qatar, Kuwait (~30%) and Uni Emirat Arab (~16%), begitu pula (Provinsi Timur ~33%) Saudi Arabia.[89] Kira-kira 20% populasi Muslim India adalah Syiah, dan komunitas-komunitas Syiah yang signifikan ada di wilayah-wilayah pantai Sumatra Barat dan Aceh di Indonesia.[90] Kehadiran Syiah tidak bisa diabaikan di tempat lain di Asia Tenggara, di mana umat Muslim terutama beraliran Sunni Syafi'i.

Selain itu, beberapa Muslim Syiah membangun komunitas mereka di luar negeri-negeri Islam termasuk Thailand. Meskipun mereka merupakan minoritas di kalangan Muslim, mereka mempunyai hubungan yang kuat dan erat dengan masyarakat Thai selama lebih dari empat ratus tahun. Tujuan utama artikel ini adalah menjelaskan dan mendiskusikan status dan perkembangan Muslim Syiah di Thailand sejak pendirian komunitas mereka yang pertama pada penghujung abad ke-16 Masehi sampai sekarang ini.

Muslim di Ayutthaya

Kita telah mengetahui bahwa orang Muslim telah berhubungan dengan daratan Asia tenggara melalui rute perdagangan laut dari Afrika, Arabia, dan Persia via India lebih dari seribu tahun yang lalu karena Siam[91] terletak di rute perdagangan laut internasional dari Iran menuju Cina. Mereka mendirikan komunitas-komunitas mereka di kota pelabuhan Siam sebelum abad ke-16 Masehi. Menurut Duarte Barbosa, laporan pengelana Portugis pada awal abad ke-16, beberapa saudagar Muslim dari Arabia, Iran, India, Nusantara Melayu, dan Indonesia bergabung dalam perdagangan asing dengan orang Cina dan rakyat lokal di kota-kota pelabuhan laut barat Ayutthaya,[92] ibu kota terdahulu Kerajaan Thai.

Suma Oriental, karya Tomé Pires, pengelana Portugis lainnya, mencatat tentang pemukiman orang Muslim yang berasal dari banyak kebangsaan di sepanjang bandar-bandar Siam, termasuk orang Arab, Persia, Bengalis, banyak orang Keling (Muslim dari India Tenggara), Cina, dan dari kebangsaan lainnya.[93] Fernao Mendes Pinto, seorang

---

89 *Encyclopedia of the Middle East*, Vol. 4: 1652-1653.

90 During the 1980s and 1990s, many Malaysians and Indonesians (mostly former Sunnites) were to be found at the theological study centers of Qum in Iran. See Marcinkowski 2005: 17.

91 "Siam" berarti Kerajaan Thai Kuno. Istilah ini digunakan dibanyak dokumen semasa periode Ayutthaya dan Ratanakosin Awal.

92 See Barbosa 1967: 164-165.

93 Cortesao 1990: 109.

pengelana Portugis yang menerobos Siam pada pertengahan abad ke-16, menulis tentang dua marsekal Turki yang hidup di Ayutthaya dan memimpin pasukan asing yang bergabung dengan tentara Siam pada 1547-1548.[94] Dia juga menyebutkan bahwa ada tujuh mesjid untuk orang Turki dan Arab, dan kira-kira 30,000 tempat kediaman "Bangsa Moor" (kaum Muslim) di ibu kota Siam.[95] Jadi ada kemungkinan bahwa orang Muslim telah mendirikan komunitas-komunitas mereka di banyak kota di Siam sebelum abad ke-16.

Ayutthaya adalah ibu kota Kerajaan Thai sejak 1350 Masehi hingga 1767 Masehi. Ia terletak di bagian Tengah negeri Thailand dan tempatnya adalah pulau yang dikelilingi sungai-sungai alami yang membantu melindungi kota itu dari musuh-musuh dan menghubungkannya dengan derah pedalaman dan laut melalui cabang-cabang sungai itu. Kota Ayutthaya bukan hanya merupakan pusat administrasi dan politik Kerajaan Thai, tetapi juga untuk perdagangan dan perniagaan. Selama 400 tahun, Dunia Timur menerobos Ayutthaya. Barang-barang dari kekaisaran-kekaisaran niaga yang besar, Cina dan Jepang di timur, dan India dan Persia di barat lalu-lalang melalui Siam. Dengan demikian, orang-orang Muslim dari bangsa-banga yang berbeda pergi ke negeri itu untuk berdagang dan maksud-maksud lain serta menempatkan komunitas-komunitas mereka di negeri itu bila dimungkinkan.

Orang Siam menyebut aneka kelompok Muslim itu secara keseluruhan dengan istilah "*khaek*". Istilah ini dulu digunakan untuk menyebut orang-orang yang berasal dari Barat Thailand yaitu orang India, Iran, Arab, atau orang-orang dari Timur Tengah, yang terutama beragama Islam. Kebangsaan-kebangsaan lain yang datang dari Barat yang bukan Muslim, tetapi bukan Eropa, juga tergolong dalam kategori "*khaek*", misalnya untuk orang Hindu *khaek*. Kemudian, orang Melayu juga disebut "*khaek*". Dari dokumen-dokumen dan bukti-bukti dalam sejarah Thailand, para imigran "*khaek*" yang masuk ke Siam dapat dipisahkan ke dalam dua kelompok. Kelompok pertama terdiri dari orang-orang beragama Islam atau juga disebut Muslim, misalnya. *khaek* Melayu, *khaek* Cham, *khaek Yawa* (*khaek* Jawa), *khaek* Makasar dan *khaek Chao Sen* (*khaek Mankhon* atau Muslim Syiah). Kelompok-kelompok lainnya adalah yang beragama lain, misalnya *khaek* Brahman, *khaek*

94 Aires 1904: 63-65.
95 Ibid.

Hindu dan *khaek* Sikh. Orang Siam dulu menggunakan istilah "*khaek*" dalam arti orang asing, dan belakangan berarti orang-orang dari Barat yang bukan orang Eropa.[96]

Ada tiga kelompok atau komunitas besar Muslim di kota Ayutthaya. Pertama adalah komunitas-komunitas di tepi Sungai *Chao Phraya*, sungai terbesar di Thailand, yang menghadap tembok kota bagian selatan dan tenggara. Kelompok kedua adalah komunitas-komunitas yang ada di dalam tembok kota bagian luar dekat kanal-kanal atau sungai, dan kelompok ketiga adalah komunitas-komunitas yang ada di dalam tembok kota. Akan tetapi, ada orang-orang Muslim lain yang menyebar di sekitar wilayah-wilayah lain, tetapi terutama di dekat sungai atau kanal, atau wilayah-wilayah perdagangan atau pasar-pasar yang berhubungan dengan komunitas-komunitas kota.

Orang Muslim Kelompok Melayu Chamdan Nusantara Asia Tenggara

Mereka yang bertempat tinggal di dalam komunitas-komunitas di sepanjang tepi sungai Chao Phraya yang menghadap tembok kota bagian selatan dan tenggara adalah Muslim ras Melayu atau Muslim dari Negara-negara di Semenanjung Malaya, Muslim dari Negara Makasar Nusantara Indonesia, dan Muslim Cham. Orang-orang Muslim ini terdiri dari para pedagang dan pelarian politik yang pindah ke negeri itu. Karena itu, mereka mempunyai profesi dan kelas yang beragam.[97]

Orang-orang Muslim dari Semenanjung Malaya yang menetap di Siam berderet mulai dari para saudagar hingga budak.[98] Ada juga tawanan perang dari konflik-konflik yang kadang-kadang terjadi di antara negara-negara Muslim di Semenanjung Malaya dan Siam.[99] Sebagian besar saudagar Melayu berada di komunitas-komunitas yang ada di sepanjang tepi sungai dengan akses yang mudah untuk perdagangan. Sebagian lagi tinggal di luar tembok kota, di selatan,

---

96 *Saranukrom Thai Chabab Raja Bandithayasadhan* (The Thai Encyclopedia of the Royal Institute)4 (1969): 2273-2272.

97 Julispong Chularatana, "Muslim Communities during the Ayutthaya Period" dalam *Manusya*, 10(1) March 2007: 94.

98 "Khamhaikan Khunluang Wat Pradusongtham Ekasan jak Horluang," hlm. 7; menurut *Suma Oriental* karya Tomé Pires, sebagian saudagar dari Pattani, Kedah, Kelantan, dan Trangganu telah berdagang dengan orang Cina dan Moor di bandar-bandar Siam. Beberapa jenis barang dari Melaka, yang diperdagangkan di Siam, termasuk pria dan wanita budak Melayu. Lihat Lach dan Flaumenhaft 1997: 84.

99 Teeuw dan Wyatt 1970: 228-235.

bersebelahan dengan komunitas-komunitas Cham. Orang-orang Muslim dari negara-negara Nusantara Asia tenggara, yaitu Jawa dan Makasar adalah saudagar dan pelarian politis kerena negara-negara Muslim diserbu oleh Belanda atau karena perebutan kekuasaan di kalangan mereka sendiri.[100]

Orang Cham atau *khaek* Cham, berasal dari Vietnam selatan di wilayah segitiga di muara Sungai *Mekong*. Sekelompok orang pindah untuk menetap di Ayutthaya mulai dari periode awal Ayutthaya, bersama komunitas-komunitas yang ada di muara kanal *Ku Cham*, atau di dalam dokumen-dokumen lama "*Pata Khu Cham*" berarti "Desa Orang Cham"[101] yang terletak di selatan kota Ayutthaya di dekat Wat Buddhai Sawan.[102] Wilayah ini dipandang sebagai salah satu dari empat pasar terbesar di sekitar kota.[103] Orang Cham datang ke Siam secara periodik, sebagian untuk berdagang dan sebagian lagi karena masalah-masalah politik karena Kerajaan Champa pada waktu itu diserbu oleh Vietnam pada akhir abad ke-16, sehingga sejumlah rakyat Cham terpaksa lari ke Jawa, Malaya, dan Kamboja dan Siam.[104] Selain itu, orang Cham yang pindah ke Kamboja dijadikan tawanan ketika tentara Siam menyerbu Kamboja.[105] Ketika semakin banyak pengungsi tiba, komunitas-komunitas itu meluas

---

100 Hall 1994: 346-347.

101 "*Pata*", kata Kamboja, berarti kemah atau desa, dengan demikian "*Pata khu Cham*" adalah desa orang-orang Cham. Kata itu dikutip dalam Phra Racha Phongsawadan Krung Koa Chabab Luang Prasoet (Kronik Kerajaan Ayutthaya versi Luang Prasoet) yang pada 1409 Raja Ram Racha (1395-1409 A.D.) memerintahkan penahanan Okya Mahasena (Menteri Negara) karena perlawananya, tetapi dia dapat lolos dari tangan raja dengan menyeberangi sungai menuju Pata khu Cham. Kemudian dia mendukung Raja Nakarintratiracha, saudara sepupu Raja Ram Racha dan penguasa kota Supanburi, untuk bertempur dalam menumbangkan sepupunya dari takhta. Setelah Raja Nakarintratiracha menguasai kerajaan, dia mengusir sepupunya untuk hidup di Pata khu Cham sampai sekarang. Lihat *Phra Racha Phongsawadan Krung Sri Ayutthaya Chabab Luang Prasoet lae Chabab Kromphra Paramanuchit* (Kronik-kronik versi Kerajaan Ayutthaya Luang Prasoet dan versi Pangeran Paramanuchit, 1961: 4; Kongchana 1981: 71.

102 Namanya berarti "Kuil Gusti Buddha dari Sorga".

103 Empat pasar terapung yang terkenal disekitar kota Ayutthaya adalah *Nam Won* Pasar *Ban Kraja* di depan Kuil *Pranang Chueng*, Pasar *Pak Klong Ku Cham* di dekat komunitas Cham, Pasar *Ku Mai Rong* dan Pasar *Pak Klong Wat Derm* (kuil *Ayotthaya*) di dekat kuil Cina. Lihat *Khamhaikan Khunluang Wat Pradusongtham Ekasan Jak Horluang*, hlm. 3.

104 Hall, hlm.218; Scupin 1980: 68.

105 Orang Muslim Cham berasal dari kerajaan Champa di selatan Vietnam sekarang yang telah diserbu orang Vietnam selama abad ke-14-15. Mereka dipaksa pindah dari tanah airnya ke negeri-negeri tetangga. Sebagian dari mereka pindah ke Kamboja dan mendirikan komunitas mereka di Kampong Thom dan Kampong Cham di dekat Sungai Mekong. Mereka dipaksa pindah ke Ayutthaya ketika pasukan Siam menyerbu Kerajaan Kamboja pada abad ke-15. Lihat Plubplung Kongchana, "Historical Development of Cham Communities in Ayuttahya", hlm.71; Whitaker 1973: 73; Scupin, hlm. 68.

menetap di sepenjang kedua sisi kanal *Ku Cham*. Komunitas-komunitas Cham berada di dekat orang-orang Muslim yang berasal dari Malaya dan Makasar karena mereka adalah Muslim Sunnidari sekte yang sama.[106]

Dari bukti asing semasa pemerintahan Raja Narai (1656-1688) di Siam, disebutkan bahwa kelompok orang Muslim ini adalah yang terbesar.[107] Misionaris Prancis, Nicolas Gervaise, yang datang ke Ayutthaya semasa pemerintahan Raja Narai pada 1683 mencatat bahwa orang Melayu di Siam berjumlah lebih banyak daripada kelompok-kelompok Muslim lainnya[108] dan bahwa kelompok Muslim ini adalah para saudagar, kru kapal, perajin, petani, dan pegawai sipil. Para pedagang dan kru kapal berhubungan dengan banyak saudagar Muslim yang merupakan pemilik kapal karena orang Melayu juga ahli dalam pengapalan barang-barang seperti orang Cham.[109]

Kam Haikarn Kun Luang Wat Pradu Songtham, Kesaksian Raja *Uthumporn*[110] menyatakan bahwa *khaek* Melayu-Jawa datang dengan kapal untuk berdagang dengan Siam secara teratur setiap tahun. Wilayah muara kanal Ku Cham adalah lokasi bagi para saudagar Muslim dari Jawa dan Malaya yang menjual buah pinang, rotan, dan keranjang lainnya, dan barang-barang dari selatan.[111] Para pelanggannya terdiri dari saudagar Cina, *khaek*, Prancis, Inggris, Belanda, dan Portugis. Kelompok Muslim yang lain adalah perajin yang menenun pakaian dan kesetan, orang Melayu yang membuat tali kabin dari sabut kelapa dan mematri jangkar-jangkar kapal untuk dijual kepada para kapten kapal orang asing. Kelompok orang Muslim yang lain tentunya petani karena ada produksi komunitas yang merupakan mata pencaharian penduduk lokal yang berkelanjutan berupa beras, produk pertanian, dan peternakan hewan.[112]

---

106 Chularatana, hlm. 94; Sebagian besar dari mereka adalah aliran hukum *Syafi'I* dari madzhab Sunni.

107 Loubère 1969: 112.

108 Gervaise1989: 58.

109 Chularatana, hlm.96.

110 Raja Uthumporn adalah adik Raja Ekathat, Monark terakhir Ayutthaya. Setelah keruntuhan Ayutthaya oleh tentara Burma, Raja Ekathat wafat tetapi adiknya tertangkap dan dipindahkan secara paksa ke Burma sebagai tawanan perang. Dikemudian hari, dia ditanyai tentang kisah Ayuttaya yang dicatat di dalam kesaksiannya.

111 "*Khamhaikan Khunluang Wat Pradusongtham Ekasan jak Horluang*" (Testimony of King Utoumporn from the Royal library)," dalam Winai Pongsripean (Penyunting), *Kormun Prawatisart Thai Samai Ayutthaya jak Ekasarn Thai lae Tangprated* (Sejarah Ayuttaya dari dokumen-dokumen Thai dan Barat) 1985: 7.

112 Plubplung Kongchana menjelaskan bahwa komunitas-komunitas Cham pada periode Ayutthaya yang terletak di dekat kanal *Khu Cham* adalah masyarakat yang bertani. Mereka

Profesi lain kelompok Muslim ini adalah pegawai sipil, seperti yang ditunjukkan dalam *Phra Aiyakan Tamnaeng Na Tahan Hua Muang* (Hukum Militer dan Hierarki Propinsi)[113] yang menyebutkan "*Krom Asa Cham*" (Korps Relawan Cham) sebagai suatu divisi Kementrian Pertahanan dengan *Phraya Raj Wangsan* sebagai *Chao Krom* (Kepala Divisi),[114] yang bertanggung jawab atas para relawan Cham yang terdiri dari orang-orang Muslim Cham dan keturunan Melayu.[115] Bagian-bagian orang Muslim di dalam komunitas ini adalah pegawai sipil di dalam kota. Kesaksian Raja Uthumphon menyebutkan bahwa di dalam wilayah di muara kanal *Ku Cham*, ada *tha nam* (kapal tambang) yang penting, yang disebut *Phraya Raj Wangsan tahnam* dulu digunakan untuk menyeberang di antara sisi selatan dan bagian dalam ibu kota.[116] Konon kapal tambang itu bertempat di dekat rumah *Phraya Racha Wangsan*, kepala divisi *Krom Asa Cham*, yang bertanggung jawab atas komunitas-komunitas Cham di Ayutthaya. Bagian orang Muslim Cham dan Melayu yang merupakan pegawai sipil di *Krom Asa Cham* harus menggunakan kapal tambang ini untuk bepergian di antara bagian dalam tembok kota dan komunitas-komunitas mereka di kanal *Khu Cham*.

Kelompok *Khaek Thet*

Orang-orang Muslim dari Pattani dan Kelompok-kelompok Muslim dengan perusahaan-perusahaan kecil berdiam di dalam komunitas-komunitas di dekat tembok kota bagian luar, dekat kanal-kanal atau sungai-sungai di selatan pulau kota. Mereka adalah *Khaek Tani* (Muslim *Pattani*) dan *khaek thet*. *Khaek thet* mungkin adalah orang Arab Sunni atau Muslim India yang berdiam di wilayah *tha Kayi* yang merupakan wilayah *khaek* lama di Ayutthaya. Mereka membangun rumah di pinggir ibu kota di Timur dan Selatan.[117] Kelompok orang Muslim ini terdiri dari para saudagar kecil yang berjualan di pasar-pasar kota dan juga orang-orang yang berjualan dari atas kapal yang berlabuh di sekitar Pasar *Ban Nam Won Bang Kracha*.

---

menanam padi yang mengambang di tepi kanal di dekat desa-desa mereka. Lihat Plubplung Kongchana, "Perkembangan Historis Komunitas-komunitas Cham di Ayuttahya," hlm. 77.

113 *Phra Aiyakan Tamnaeng Na Tahan Hua Muang* adalah regulasi yang tercantum dalam hukum kuno Ayutthaya.

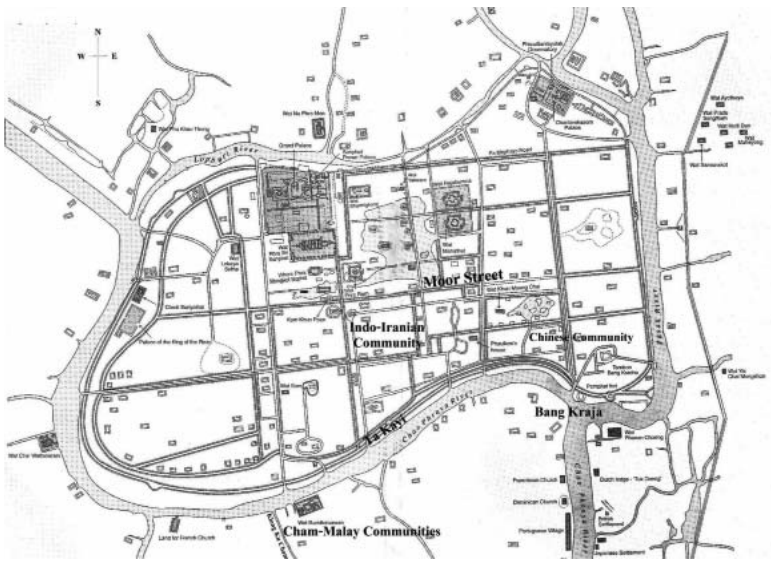
114 Ranking dalam birokrasi Ayutthaya dari bawah hingga atas terdiri dari *Chao Phraya*, *Phraya*, *Phra*, *Luang*, *Kun*, *Muen*, *Pan*.

115 *Kotmai Tra Sam Duang Lem 1* (Law of the Three Seals Vol. I), hlm.308.

116 "*Khamhaikan Khunluang Wat Pradusongtham Ekasan jak Horluang*," hlm.2.

117 Diwongsa 1987: 19.

Wilayah Pasar *Ban Nam Won Bang Kracha* pada waktu itu adalah gabungan dua sungai, yaitu Sungai *Chao Phraya* dan Sungai *Pasak*, di Tenggara kota Ayutthaya. Ia merupakan rute bagi para saudagar lokal untuk mengirim barang dagangan dari utara untuk dijual, dan para saudagar asing akan membawa kapal-kapal mereka untuk bongkar muatan dan membeli barang-barang lokal. Orang Muslim di wilayah ini terutama adalah saudagar dan dan perajin, yang membangun rumah mereka di sepanjang Sungai *Chao Phraya*. Para saudagar akan berdagang dengan kapal-kapal asing dan pada saat yang bersamaan membeli barang-barang untuk dijual di pasar-pasar kota itu.[118] Para perajin yang merupakan *khaek thet* dan *khaek* Melayu membuat tali kabin dari sabut kelapa dan mematri jangkar kapal untuk dijual kepada para kapten kapal asing. Lainnya adalah *Khaek Tani* yang tinggal dekat Wat Lodchong dan merupakan penenun kain sutra dan katun, baik yang polos maupun yang berpola, untuk dijual.[119]



Komunitas-komunitas Muslim di Peta Kota Ayutthaya
Dimodifikasi dari Derick Garnier, *Ayutthaya: Venice of the East*
(Bangkok: River Books, 2004), hlm. 146-147.

118 *Khamhaikan Khunluang Wat Pradusongtham Ekasan jak Horluang* mengutip bahwa ada toko-toko "*khaek thet"* (orang Muslim dari negeri di sebelah barat Siam) tempat mereka menjual barang-barang perhiasan dan dan kuningan, di Pasar *Shikun* di dalam tembok kota. Lihat"*Khamhaikan Khunluang Wat Pradusongtham Ekasan jak Horluang*," hlm.15.

119 Ibid, hlm.7.

Orang Muslim Indo-Iran

Orang-orang Indo-Iran berdiam di dalam tembok kota dan terdiri dari Muslim berkebangsaan Iran, Arab, Turki, dan India. Mereka bercampur dalam etnisitas dan kebudayaan dan dikenal sebagai "Muslim Indo-Iran". Mereka adalah "Muslim dari ras Iran and India, termasuk orang-orang berdarah campuran Iran dan India". Akan tetapi, sulit untuk menentukan etnisitas kelompok ini yang sesungguhnya karena Iran adalah tempat yang sampai tingkat tertentu dihuni banyak ras yang sudah bercampur-baur,[120] sebagaimana dengan orang Muslim di India yang merupakan campuran di antara penduduk lokal dan orang Muslim dari Arabia, Turki, dan Iran.[121]

Rute-rute perdagangan laut India menghubungkan Teluk Persia dengan India bagian selatan, mendorong perpindahan manusia dan ide-ide di antara kedua wilayah. Para bangsawan, administrator, golongan militer, dan cendikiawan membanjiri Deccan, semasa abad ke-13.[122] Secara diplomatis dan kebudayaan, elit India selatan menjadi tergantung kepada Iran di bawah kekuasaan Dinasti Safavid pada abad ke-16. Semasa negara-negara yang diperintah kaum Syiah yang berlangsung paling lama di Deccan, Kerajaan Qutab Shahi di Golconda (1512-1687), Kerajaan Nizam Shahi di Ahmadnagar (1508-1633) dan Kerajaan *Adil Shahi* di Bijapur. Kaum Syiah Iran diaspora menyebar ke Deccan dan pantai Coromandel di India Tenggara.

Dengan demikian, kerajaan *Qutab Shahi* di Golconda juga berfungsi sebagai pintu gerbang penting menuju Asia Tenggara. Pada paruh kedua abad ke-16 ada jalur-jalur perdagangan yang intensif di antara pelabuhan utama Golconda, Masulipatum dan Tenasserim, Siam.[123] Rute perdagangan laut dari India Tenggara ke kota-kota pelabuhan Siam di bagian barat bukan hanya menghubungkan relasi-relasi ekonomi-politik di antara negara-negara Deccan Syiah dan Siam, tetapi juga mendukung ekpansi-ekspansi Syiahisme ke Kerajaan Buddha Ayutthaya.

---

120 Chardin1988: 126. ; Iran adalah suatu tempat banyak ras yang sudah bercampur hingga tingkat tertentu. Ras-ras Iran yang utama adalah Persia, Kurdi, Gilani, Mazanderani, Lori dan Baluchi, dan ras-ras utama non-Irani adalah Semitik atau Arab dan Turki. Lihat Limbert1987: 21.

121 Datta, Raychaudhuri dan R. C. Majumdar 1987: 451-452, 469.

122 Cole1988: 22.

123 Alam 1959: 169-87; Arasaratnam 1984: 113-135. Dikutip dalam Marcinkowski, hlm. 54.

Muslim Syiah Indo-Iran di Masa Ayutthaya

Dokumen-dokumen Barat menyebut Muslim Indo-Iran di Thailand umumnya sebagai orang "*Moor*" sebuah istilah yang digunakan orang Portugis dan Spanyol untuk orang Muslim atau orang beragama Islam yang berasal dari Afrika Utara dan Timur, Timur Tengah, Asia Tengah, dan India. Istilah itu merupakan istilah umum yang tidak membedakan ras, wilayah dan sekte-sekte religius. Ketika dikemudian hari orang Barat lainnya datang ke Asia, mereka juga menggunakan istilah "*Moor*" yang digunakan orang Portugis dan Spanyol.

Oleh karena itu, kata *Moor* di dalam dokumen-dokumen Barat mencakup Muslim dari Asia Barat dan kadang-kadang juga Muslim dari India sebagaimana disebutkan oleh Chevalier de Chaumont, duta Prancis pertama yang dikirim Raja Louis XIV ke istana Raja Narai pada 1685, bahwa yang termasuk ke dalam nama *Moor* adalah orang Turki, Persia, Mogul, Golconda, dan Bengal.[124]

Orang Siam di masa Ayutthaya menyebut Muslim Indo-Iran dengan berbagai nama, misalnya, *Khaek Chao Sen, Khaek Ma-ngon*, Khaek Yai dan *Khaek* Tes. Kata "*Khaek Chao Sen*" digunakan oleh orang Siam untuk menandakan Muslim sekte ini. Kata "*Chao Sen*" merupakan nama untuk Imam Husein. Orang Siam menyebut kelompok ini "*Khaek Chao Sen*" karena Muslim Indo-Iran di masa Ayutthaya adalah Muslim dari madzhab Syiah. Orang-orang Barat melaporkan bahwa orang *Moor* di Siam adalah sekte Muslim yang berbeda dari orang Melayu[125] karena orang Melayu adalah mazhab hukum Syafi'i dari madzhab Sunni, dan orang *Moor* di Siam sebagian besar adalah Itsna Asyariyahatau Imamiya, salah satu dari sub-madzhab dalam Syiah.[126]

Istilah "*Khaek Ma-ngon*" berasal dari kata "*Mogul*" atau "*Mughal*"[127] karena orang Siam berpikir bahwa kelompok Muslim ini adalah *Khaek Mughal* (tetapi sebenarnya orang India Mughal adalah Muslim Sunni) atau mereka sedang menggunakan istilah Barat untuk orang Moor, Mughal atau Mouros.[128]*Ma-ngon* juga mungkin berasal dari kata *Mahol* yang

---

124 Smithies, hlm. 84.

125 Ibid, hlm. 84; Gervaise, hlm. 175.

126 Dalam Bahasa Arab "*Itsna Asyariyah*"berarti "Keduabelasan", yang bermula dengan ke-Imam-an Ali dan berakhir dengan Muhammad al-Mahdi atau Imam yang kedua belas.

127 Kanjanakphan, hlm.49.

128 Orang Portugis dan Spanyol selalu menyebut orang Muslim "*Mouro*". [Penyunting: Istilah *Mouro* dan *Moor* ini berasal dari panggilan terhadap kaum Muslim yang berada di Maroko, yang ketika itu sudah memasuki kawasan Eropa Selatan].

digunakan orang Iran untuk menyebut orang Muslim India, sebagaimana ditunjukkan dalam "*Safinai-ye Sulaimani*" (Kapal Sulaiman), suatu laporan perjalanan Duta Iran yang dikirim Shah Safavid, Sulaiman, dari Iran ke istana Raja Naraipada 1685. Tercatat bahwa "orang *Mahols*" adalah Muslim Syiah dari India.[129] Oleh karena itu, istilah *Khaek Ma-ngon* mungkin berarti orang Muslim Syiah Indo-Iran. Istilah ini tampak dalam "*Karp Hor Klong Wa Dua Ngan Na Kattaruk*" oleh Raja Rama II yang menyebutkan "Perayaan Muharram" yang merupakan suatu upacara arak-arakan untuk memperingati kesyahidan Imam Husein kaum *Khaek Chao Sen* atau *Khaek Manghon* di Siam.[130] "*Nang Sue Sadang Kijjanuketh*" dari *Chao Praya Thipakaravongse* (*Kham Bunnag*), Menteri Perdagangan dan Perniagaan Siam, yang ditulis semasa pemerintahan Raja Rama IV, menyebutkan kaum *Khaek Chao Sen* atau Syiah Muslim "*Khaek Mahol*" atau "*Khaek Ma-ngon*".[131]

Dalam semua pelukisan yang bervariasi oleh orang asing, kediaman kelompok Muslim ini dikatakan berada di dalam tembok kota dekat distrik orang Cina, dengan rumah-rumah dan toko-toko di sepanjang jalan besar terbuat dari batu bata yang menuju Istana Raja.[132] Muslim Indo-Iran mempunyai komunitas-komunitas yang tinggal di distrik perdagangan di Ayutthaya, mulai dari gerbang orang Cina hingga ke gerbang selatan *Tha Kayi*.[133] Kesaksian Raja *Uthumphon* melukiskan wilayah tempat tinggal orang-orang Muslim ini nyaris di pusat ibu kota dan karena orang Siam menyebut orang-orang Muslim ini *Khaek Tes*, *Khaek Yai* atau *Khaek Chao Sen*, penanda batas di wilayah komunitas-komunitas ini mengandung nama, misalnya, "*Ban Khaek Yai Chao Sen*" (Desa Khaek *Yai Chao Sen*), "Kanal *Pratu Tes*" (gerbang kanal *Khaek Tes*) dan "*Tanon Ban Khaek Yai*" (*Jalan Ban Khaek Yai*).[134] Di wilayah ini, ada rumah-rumah dan toko-toko di sepanjang jalan-jalan yang disebut "*bazaar*" yang digambarkan dalam lukisan-lukisan Barat sebagai deretan toko yang sejajar dengan jalan-jalan.

---

129 Rabi, hlm. 95.

130 *Prachum Karp Hei Ruea Samai Ayutthaya* (Himpunan Sajak yang dinyanyikan dalam Pawai Kapal-kapal Tongkang Siam pada periode Ayutthaya)1961: 28.

131 Chao Praya Thipakaravongse (Kham Bunnag), *Nang Sue Sadang Kijjanuketh* (Buku Pengetahuan), 1979: 131.

132 Gervaise1993: 165; Kaempfer 1987: 4.

133 *Tamra Bab Dhamniam Nai Rajchasamnac Krang Krungkoa* (Kitab Adat- istiadat Istana pada Periode) menyebutkan dua orang pejabat Muslim, *Khun Kocha Ishak* dan *Khun Raja Setdhi*, bertanggung jawab untuk mengawasi dan melindungi distrik Muslim mulai dari *Pratu Chin* (Gerbang Cina) hingga *Pratu Tai Ta Kayi* (Gerbang Selatan *Ta Kayi*). Lihat Krom Silpakorn, *Latti Dhamniam Tangtang Lem Song*(Kitab Adat-istiadat Istana Siam) (2): 519.

134 Mungkin disebut "*Jalan Shikun*" yang berasal dari "*Jalan Syaikh*", artinya *Jalan Tuan Khaek*.

Kelompok Muslim ini juga embangun tempat-tempat religius di dalam komunitas-komunitas itu[135] sebagaimana ditunjukkan dalam catatan orang Perancis semasa pemerintahan Raja Narai yang menyebutkan bahwa orang *Moor* melaksanakan upacara keagamaannya di wilayah ini.[136]

Pada masa kini, hanya segelintir bukti keberadaan Muslim Syiah di Ayutthaya karena kota itu dihancurkan dan dibakar dalam peperangan di antara Ayutthayadan Burma pada 1767. Akan tetapi, kita dapat menemukan beberapa reruntuhan bangunan seperti jembatan busur bergaya Indo-Iran dan alas tumpuan bangunan keagamaan di wilayah Universitas Phranakhorn Si Ayutthaya Rajabhat di kota Ayutthaya.

Faktor utama yang membuat Istana mengizinkan kelompok Muslim ini menetap di dalam kota, sama dengan orang-orang Cina karena pentingnya komunitas ini bagi perdagangan lokal dan internasional. Orang Muslim yang ada di dalam tembok kota adalah para saudagar yang membawa barang-barang mewah untuk dijual, seperti karpet Persia, air mawar, kain brokad, barang-barang perhiasan, dan ornamen-ornamen emas.[137] Barang-barang ini mahal dan dibeli oleh orang-orang kaya, orang istana, keluarga kerajaan, dan sang raja yang berdiam di dalam tembok kota. Para saudagar ini sejak awal pastilah telah berjualan kepada kaum kaya dan berkuasa di ibu kota sehingga mereka mendapat perlakukan istimewa yaitu mendirikan komunitas-komunitas mereka di wilayah-wilayah penting di Ayutthaya. Missionaris Perancis, Nicolas Gervaise, yang datang ke Ayutthaya semasa pemerintahan Raja Narai pada 1683, menunjukkan bahwa para saudagar *Moor* memainkan peran yang

---

135 *Phraya Boran Rajchatanin*, Tuan Letnan di distrik Ayutthaya pada masa pemerintahan Raja Rama V, disebut "*Tung Khaek*" (Padang Rumput Muslim) yang kini berada di wilayah Universitas *Phranakhorn Si Ayutthaya Rajabhat*. Ada beberapa puing-puing bangunan di dalamnya seperti jembatan busur bergaya Indo-Iran dan alas tumpuan bangunan keagamaan. Lihat Krom Silpakorn, *Atibai Panti Phranakorn Si Ayutthaya Kab Kam Vinijchai Kong Phraya Boran Rajchatanin Rueng Silpa Lare Bhumisathan Krung Si Ayutthaya Lare Jangwat Pijit* (Penjelasan peta Ayutthaya dengan pelukisan-pelukisan mengenai *Phraya Boran Rajchatanin* yang menyangkut seni dan tempat-tempat di kota Ayutthaya, dan Propinsi *Pijit*,1971: 72-73.

136 Loubère 1985: 214; Choisy, hlm. 212.

137 Catatan-catatan perdagangan Belanda mengutip bahwa pakaian dan harta benda emas dari Persia sangat tinggi nilainya di pasar Ayutthaya. Lihat *The Dutch Papers in Ayutthaya Period* 1970: 61; catatan-catatan para saudagar Prancis menyebutkan bahwa beberapa hadiah yang diberikan kepada Constantine Phulkon, penasehat Raja Narai berkebangsaan Yunani, termasuk anggur Persia, air mawar dan buah-buahan Persia. Lihat *Prachum Phongsawadan Phak Ti 41 Jotmaihet Pohka Farangseth* (Collected Historical Data on the French Merchants' Records), hlm.270.

menonjol dalam perdagangan Siam sebagaimana para saudagar Cina.[138] Pada abad ketujuh belas, para penguasa dan anggota keluarga kerajaan, ditambah lagi oleh *khunnang* (kaum bangsawan) yang makmur dengan mengandalkan para saudagar asing melakukan sendiri perdagangan ini untuk kepentingan mereka sendiri.[139] Sebagai salah satu dari dua komunitas perdagangan yang utama, saudagar Muslim, khususnya yang berasal dari Persia dan India, menghasilkan dampak yang penting pada sejarah Ayutthaya.[140]

Kelompok Muslim ini juga bekerja dalam pemerintahan, baik di militer maupun pegawai sipil. Mereka yang bekerja dalam dinas militer *Kong Asa Tang Chat* (Korps Relawan Asing) dan Pengawal Kerajaan yang diangkat oleh raja untuk bekerja dalam pasukan-pasukan khusus yang mungkin merupakan relawan atau relawan asing yang diperkerjakan secara khusus untuk maksud ini.[141] Di dalam buku "Kapal Sulaiman," disebutkan bahwa Raja *Narai* mempekerjakan 200 orang Iran dari India sebagai Pengawal Kerajaannya.[142] Sementara di dalam deskripsi Guy Tachard, seorang pastor Yesuit Prancis yang datang ke Ayutthaya untuk pertama kalinya pada 1685 pada masa pemerintahan Raja *Narai*, digambarkan bahwa upacara penyambutan korps diplomatik Perancis Chevalier de Chaumont ada sekawanan serdadu Moor yang duduk di atas punggung kuda membawa tombak yang bertugas di level kedua Istana Raja. Di level keempat Istana, di kedua sisi aula, ada sekitar 500 orang Persia Pengawal Kerajaan.[143] Korps Relawan Muslim Indo-Iran pastilah berdiam di dalam tembok kota dengan cara yang sama sebagaimana orang-orang Muslim lainnya dari ras yang sama karena mereka harus bekerja dalam persentuhan yang dekat dengan sang raja dan juga untuk melaksanakan upacara-upacara keagamaan bersama komunitas.

---

138 Gervaise, hlm. 63.

139 Pombejra dalam Kathirithamby-Wells dan John Villiers 1990: 130.

140 Andaya 1999: 135.

141 *Somdej Kromphraya Damrong Rachan*upabh (Prince *Damrong Rachanupabh*), Menteri Dalam Negeri pada masa pemerintahan Raja Rama V, menjelaskan bahwa *Kong Asa Tang Chat* (Korps Relawan Asing) berasal dari orang asing yang mempunyai keahlian militer, dan bekerja sebagai relawan dalam tentara Siam. Kemudian, mereka dihimpun ke dalam *Kong Asa* (Korps Relawan) yang dikirim ke dalam pertempuran, dan dipisahkan menurut bangsanya, misalnya *Kong Asa Nippon* (Korps Relawan Jepang) dan *Krom Asa Cham* (divisi Korps Relawan Cham). Lihat Rajanughab 1991: 242.

142 Rabi', hlm. 100.

143 Tachard,hlm. 166.

Orang-orang yang ada di dalam birokrasi, sebagian besar diperkerjakan dalam *krom tha khwa*, departemen Siam untuk urusan-urusan perdagangan Laut Barat, juga bertempat tinggal di dalam tembok kota. *Krom Tha Khwa* adalah seksi perniagaan dan komunikasi luar negeri di bawah *Krom Phraklang* (Departemen Perdagangan dan Perbendaharaan), yang bertanggung jawab dalam perniagaan, kapal barang, dan urusan luar negeri. Akan tetapi, *krom tha khwa* mempunyai tugas penting lainnya, yaitu mengawasi warga negara asing yang terdiri dari orang Muslim, Hindu, Armenian, dan orang Kristen yang sudah dibaptis. Oleh karena itu, meskipun mayoritas pejabat di dalam *Krom Tha Khwa* adalah Muslim, ada pejabat dan ahli dari kebangsaaan-kebangsaaan yang lain dalam posisi ini, misal Portugis, India Hindu, dan Armenia. Mayoritas pejabat ini adalah kelompok-kelompok yang semula berasal dari Barat Siam atau berhubungan dengan orang Barat, misalnya mereka yang merupakan orang-orang Kristen yang sudah dibaptis.

Dari catatan yang ada dalam "*Jotmaihed Pathom Wongse Sakul Bunnag*" (Kronik Keluarga *Bunnag*), keluarga yang sangat kuat di Siam pada periode awal Rattanakosin atau Bangkok,[144] yang mencatat sejarah para pejabat di dalam keluarga *Bunnag*, terdapat sejarah Syaikh Ahmad, orang Iran penganut Syiah. Di sana dikatakan bahwa orang ini datang ke Siam untuk berdagang bersama adik laki-lakinya yang disebut "*Muhammad Said*" pada 1603 Masehi, semasa pemerintahan Raja Ekathotsarot (1605-1610) dan mulai bertugas dalam pegawai sipil pada pemerintahan Raja Songtham (1610-1629). Pada sejarah Syaikh Ahmad, bahwa orang ini datang ke Siam untuk berdagang bersama adik laki-lakinya yang disebut "Muhammad Said" pada 1603 Masehi, semasa pemerintahan Raja Ekathotsarot (1605-1610) dan mulai bertugas dalam pegawai sipil pada pemerintahan Raja Songtham (1610-1629), putera yang lebih muda dari Raja Ekathossarot. Buku itu menyatakan bahwa Syaikh Ahmad membantu kegiatan-kegiatan *Krom Tha*, Departemen Perdagangan Luar Negari, dan kemudian diangkat menjadi kepala *Krom Tha Khwa* sebagai "*Churarajmantri*,"[145] kepala komunitas Muslim

---

144 *Bunnag* adalah keluarga yang paling kuat di Thailand pada abad ke-18 dan ke-19. Beberapa anggota Keluarga ini memegang pangkat-pangkat yang tinggi dalam pemerintahan Thai selama seratus tahun Era Bangkok awal.

145 Chao Praya Thipakaravongse (Kham Bunnag), *Jotmaihed Pathom Wongse Sakul Bunnag* (Kronik Keluarga *Bunnag*), hlm.12; *Churarajmantri* gabungan sebuah kata Arab "*shura*" yang berarti suatu dewan Islam dan kata Sanskerta "*Mantri*" berarti "Penasehat Sang Raja" sehingga *Churarajmantri* berarti penasehat Muslim Sang Raja. Dia adalah kepala orang-orang Muslim di

di Ayutthaya. Buku yang sama ini juga menyebutkan bahwa Syaikh Ahmad adalah sahabat karib Phraya Maha Amat[146] yang kemudian menjadi Raja Prasat Thong (1629-1656), raja Siam setelah Raja Songtham. Semua *Churarajmantri* Siam sebelum periode revolusi demokratis di pada 1932 adalah keturunan dari Syaikh Ahmad dan administrasi *krom tha khwa* dimonopoli oleh Muslim Syiah dari keluarga ini.[147]

Selama abad ke-16 dan ke-17, para shah dari Dinasti Safavid memerintah Iran. Pada masa itu mereka ingin memperluas pengaruh dan membangun komunitas-komunitas orang Iran Syiah di India. Shah Abbas I (1587-1629) dari Iran mempunyai hubungan yang erat dengan Kaisar Dinasti Mughal.[148] Pada saat yang sama, para shah dari Dinasti Safavid juga mendukung negara-negara Syiah India, seperti Golconda, Bijapurdan Ahmadnagar, dengan mengirim ahli-ahli yang berbeda sebagai pegawai sipil, atau mencari penghidupan di negara-negara itu. Banyak pria Iran menikah dengan wanita setempat, yang berasal dari ras-ras dan kebudayaan-kebudayaan yang bercampur. Kelompok orang-orang Indo-Iran, khususnya Muslim Indo-Iran, mempunyai peran penting dalam membangun jaringan perdagangan, politik, agama, sosial, dan kebudayaan dari Iran hingga ke negeri-negeri Timur. Shah Abbas I juga memperluas perdagangan ke Cina, mempunyai ikatan-ikatan diplomatik dengan istana Cina, bahkan sampai membawa para perajin Cina untuk membangun pabrik-pabrik porselen di Iran. Sutra dan perhiasan dari Persia didistribusikan secara luas sampai ke istana-istana para Shogun di Jepang. Selama zaman Shah Abbas I inilah sejumlah besar orang Iran datang berdagang dan memperluas pengaruh mereka di Asia Tenggara.

Syaikh Ahmad melakukan perjalanan ke Ayutthaya di bawah konteks perluasan politis, ekonomis, religius, dan budaya oleh istana Iran semasa dinasti Safavid. Pada saat yang sama, suatu faktor pendukung yang penting muncul dari fakta bahwa Kerajaan Ayutthaya telah berkembang sehingga menjadi suatu pelabuhan kosmopolitan yang menyambut perpindahan orang yang memiliki kebangsaan dan agama yang berbeda. Kerajaan Ayutthaya telah menjadi suatu kubu bagi Muslim Syiah dari Iran dan India yang datang untuk memperluas perdagangan dan Syiahisme. Dari catatan-catatan Perancis semasa pemerintahan Raja Narai, dikisahkan

Thailand sebagai *Syaikh al-Islam*.

146 Ibid, hlm. 14; *Phraya Maha Amat* adalah tuan Kementrian Pertahanan.

147 Chularatana2003: 156.

148 Sykes1969: 175-177; Floor2001: 180-181.

bahwa orang *Moor* atau Muslim Syiah Indo-Iran di Siam sama banyaknya dengan orang Cina. Juga, kelompok itu mempunyai peran yang penting dan pengaruh yang besar sebagaimana dapat dilihat dari lokasi komunitas itu yang berada di dalam tembok kota, di jalan perdagangan utama yang disebut "jalan *Moor*" di dalam catat-catatn Perancis atau Jalan Ban Khaek Yai di dalam catatan-catatan Thai.[149]

Selain itu, ada lembaga-lembaga keagamaan yang disebut "*Kudi Thong*" atau *Imambara* Emas di lingkungan komunitas untuk menyelenggarakan upacara-upacara ritual dan berfungsi sebagai pusat komunitas itu. *Imambara* dalam Bahasa Urdu (bahasa Muslim India) atau *Imamsadeh* dalam Bahasa Persia berarti rumah Imam. *Imambara* yang asli di Ayutthaya tampak seperti bergaya arsitektur lokal di propinsi-propinsi timur laut Iran di dekat Laut Caspia di Mazanderan dan Gilan. Syaikh Ahmad mungkin berasal dari sebuah kota kecil bernama "*Kunni*" di bagian timur laut Iran di dekat Laut Caspia[150] dan mungkin dia membangun sebuah *Imambara* di Ayutthaya dengan gaya yang sama dengan yang ada di kampung halamannya. *Imambara* di Siam berada di bawah perlindungan kaum bangsawan dalam keluarga Syaikh Ahmad hingga Ayutthaya dihancurkan oleh orang Burma pada 1767 Masehi. Semasa pemerintahan Somdej Phra Buddha Yodfa Chulaloke (Raja Rama I), Raja pertama era Bangkok, gedung itu dibangun kembali di lingkungan komunitas Syiah di propinsi Thonburi di sisi sebelah barat Sungai Chao Phraya dekat Bangkok.

Imambara bukan hanya pusat komunitas Muslim Syiah, tetapi juga pusat *taziyat*, ritual Syiah yang paling penting di Thailand. *Taziyat* atau upacara *Ashura* dilaksanakan untuk memperingati kesyahidan Imam Husein, cucu Nabi Muhammad. Dia dibunuh oleh Yazid I, Khalifah kedua Umayyah pada 680 Masehi. Muslim Syiah, yang sangat menghormati keturunan Muhammad, sebagai keluarga suci, melaksanakan *taziyat* pada bulan Muharram, bulan pertama dalam kalender Islam yang didasarkan pada peredaran bulan. Setiap tahun mereka melaksanakan upacara itu selama sepuluh hari untuk memperingati kesetiaan kesyahidan Imam Husein. Mereka mengenakan pakaian berkabung yang berwarna hitam dan melakukan arak-arakan yang menggambarkan epik Imam Husein dan para pengikutnya di Karbala.

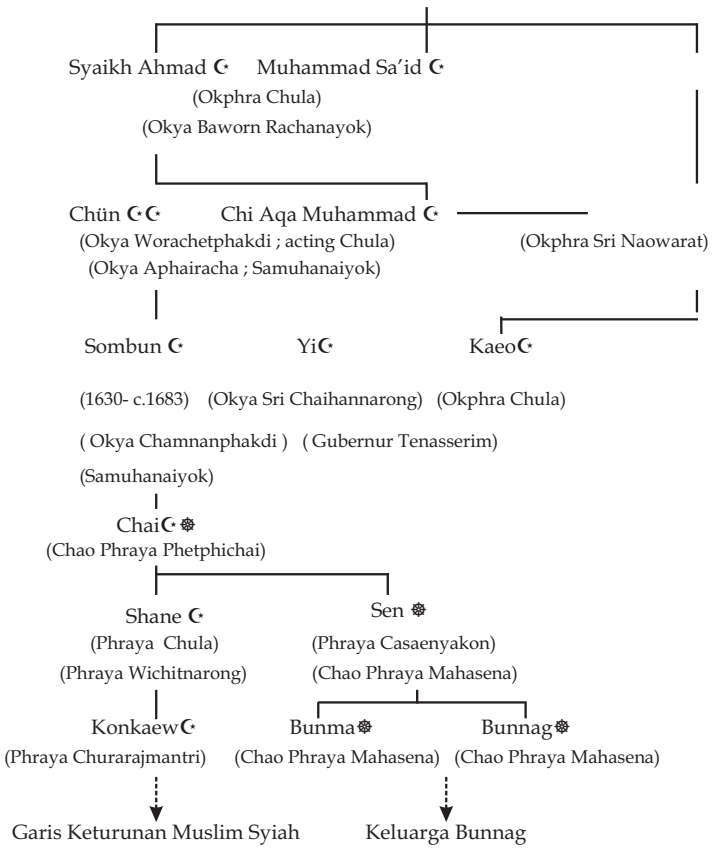
---

149 Jalan *Ban Khaek Yai* berarti jalan Muslim Besar. Nama lain dalam Bahasa Thai adalah jalan *Shikun* yang mungkin berasal dari jalan *Syaikh*.

150 Chularatana 2004: 94-105.

Kapal Sulaiman mengklaim bahwa Raja Narai (1656-1688) dan para pengiringnya bersembunyi di dalam arak-arakan *taziyat* Muslim Syiah di Ayutthaya untuk merebut Istana Kerajaan dan menahan pamannya, mantan Raja, pada saat perampasan kuasa.[151] Menurut pelukisan Duta Prancis yang diutus oleh Raja King Louis XIV ke Siam ke istana Raja Narai pada abad ke-17, arak-arakan *taziyat* adalah upacara orang *Moor* yang terkenal di Siam.

Permulaan Keluarga *Bunnag*: Muslim Syiah dalam periode peralihan
Orang-orang Iran Muslim Syiah



☪ Shi'ite Muslim

☸ Buddhist

Garis Keturunan Awal Syaikh Ahmad
Julispong Chularatana, *Kunnang Krom Tha Khwa*, hlm. 102.

[151] Rabi', hlm. 97.

Setelah Raja Narai wafat, Phra Phetracha, seorang pejabat tinggi istana, merampas takhta dan mendirikan dinasti Ban Phlu Luang pada 1688. Raja-raja Ban Phlu Luang membentuk kebijakan-kebijakan diplomatik baru untuk membatasi perhubungan dengan orang asing dan mengendalikan peran orang Muslim dan Kristen di dalam Kerajaan itu.[152] Semasa pemerintahan Raja Borommakot (1733-1758), dia menekankan kerajaan Ayutthaya sebagai pusat Buddhisme Theravada. Pada 1751 Raja Kirti Sri Rajasinhe dari Kandy mengutus dutanya kepada raja Siam untuk mengundang para biarawan Siam melaksanakan upacara pentahbisan *Sangha* Kandy, yang telah merosot karena ekspansi orang Eropa sejak penghujung abad keenam belas. Pada akhir 1751, Raja Borommakot mengirim sekelompok biarawan senior ke Sri Lanka untuk membangun kembali Buddhisme. Inilah sebabnya Buddhisme di Sri Lanka disebut Buddhisme *Siamvongse*.[153]

Untuk reputasi sebagai seorang raja Buddha sejati, dia memerintahkan renovasi banyak kuil kerajaan di Ayutthaya dan berkonsentrasi pada upacara-upacara kerajaan Buddhis, misalnya ziarah tahunan ke Phra Phutabat, bekas jejak kaki sang Buddha, di Saraburi, propinsi utara Ayutthaya. Selain itu, dia mengendalikan secara ketat perluasan agama Islam dan Kristen dengan menekankan peraturan kerajaan untuk misi-misi keagamaan yang memerintahkan bahwa orang Thai, Mon atau Lao di Siam dilarang mengakui kepercayaan-kepercayaan yang keliru.[154] Orang-orang Thai, Mon atau Lao yang meninggalkan agama Siam yang suci untuk memeluk agama Kristen dan Islam akan dikenai hukuman mati.[155] Oleh karena itu, semasa periode Ban Phlu Luang dapat dilihat bahwa Buddhism digunakan sebagai rasa identitas, rasa kesatuan di dalam kerajaan.[156]

Beberapa keturunan Syaikh Ahmad yang duduk dalam birokrasi Siam mungkin khawatir dengan situasi gawat yang mempengaruhi

---

152 Chularatana, *Kunnang Krom Tha Khwa*, hlm. 244-245.

153 Buddhisme di Sri Lanka menderita kemunduran akibat kekuasaan Portugis di antara 1594 dan 1612. Gerakan kebangkitan kembali Buddhis di Sri Lanka mulai kira-kira dasawarsa kedua abad ke-18 di bawah perlindungan raja-raja Kandy. Duta Besar Kandy berangkat dari Sri Lanka pada 1750, tiba di Ayutthaya pada Mei 1751 dan kembali pada akhir tahun itu disertai delapan puluh biarawan yang dipimpin oleh Phra Ubali dan Phra Ariyanamuni. Para biarawan Sri Lanka yang ditahbiskan biarawan Siam dalam misi Buddhis membentuk suatu sekte yang dikenal sebagai Siamvongse atau Ubalivongse. Lihat Lailert 1972: 279-282.

154 *Kotmai Tra Sam Duang(The Laws of the Three Seals*)1964: 98-99.

155 Ibid; Lailert, hlm.283.

156 Ibid, hlm.287.

stabilitas mereka pada waktu itu terpaksa beralih memeluk Buddha. Menurut kronik Keluarga Bunnag *Bunnag*, Phraya Phetphichai (Chai), kepala keluarga Syaikh Ahmad, beralih memeluk Buddha agar dapat mengikuti ziarah kerajaan Raja Borommakot ke Phra Phutabat pada 1750.[157] Setelah Phraya Phetphichai (Chai) mengubah kepercayaanya dan kembali dari Phra Phutabat, dia dan keluarganya berhasil memantapkan kembali kekuasaan dan peran mereka di dalam administrasi Siam. Phraya Phetphichai (Chai), kepala pengawal kerajaan, diangkat sebagai Chao Phraya Phetpichai, bangsawan tinggi, dan putra keduanya, Sen, diberi kedudukan sebagai Chao Phraya Mahasena, kepala Kementerian pertahanan, semasa pemerintahan Raja Ekathat (1758-1767). Chao Phraya Mahasena (Sen) mempunyai seorang putera dari isteri keduanya, bernama Bunnag yang mempunyai hubungan yang erat dengan Luang Yokbat Mueng Ratchaburi (penguasa Ratchaburi), bernama Thong Duang, dan dia menikah dengan Nuan, yang juga adik perempuan isteri Nak, Luang Yokbat Mueng Ratchaburi. Setelah Luang Yokbat Mueng Ratchaburi mengambil kendali atas Siam dan memahkotai dirinya sendiri sebagai raja, Phra Buddha Yotfa Chulaloke arau Raja Rama I (1782-1809), *Bunnag* menjadi pejabat tinggi istana Raja Rama I. Keluarganya memainkan suatu peran penting dalam mengatur kerajaan Siam mulai dari periode awal Rattanakosin hingga 1880-an.[158]

Mungkin Chao Phraya Phetpichai dan beberapa pewarisnya menerapkan *Taqiyah*,[159] praktek kepura-puraan Syiah, untuk menghindari masalah yang rumit dengan kebijakan Ban Phlu Luang. Di kalangan pengikut aliran-aliran Islam yang berbeda-beda, Kaum Syiah terkenal dengan praktek *taqiyah*-nya. Ketika berada dalam bahaya mereka menyamarkan agama mereka dan menyembunyikan praktek-praktek khusus keagamaan dan ritual mereka dari para musuhnya.[160] *Taqiyah* mungkin dipraktekkan untuk mempertahankan posisi keluarga Syaikh Ahmad di dalam birokrasi Siam dan untuk melindungi komunitas Syiah dari gangguan etno-religius semasa era Ban Phlu Luang.

---

157 Chao Praya Thipakaravongse, *Jotmaihed Pathom Wongse Sakul Bunnag*, hlm. 13.

158 Ooi 2004: 288.

159 Lebih lanjut perihal *taqiyah*, lihat artike Zulkifli di Bagian Kedua buku ini.

160 Tabatabai, hlm. 223. Praktek *taqiyah* diizinkan jika ada bahaya yang jelas yang mengancam kehidupan seseorang atau keluarga, atau kemungkinan hilangnya kehormatan dan kesucian isteri seseorang atau anggota keluarga lainnya yang perempuan, atau bahaya kehilangan harta material seseorang sampai ketingkat yang menyebabkan kemelaratan total dan menghalangi seorang pria terus menopang hidupnya sendiri dan keluarganya.

Meskipun Chao Phraya Phetpichai dan puteranya yang lebih muda *Sen*, beralih ke agama lain, putera tertuanya Shane, tetap mempertahankan Syiahisme, iman leluhurnya. Dia diangkat ke posisi Phraya Chula, tuan *Krom Tha Khwa*, pada masa pemerintahan King Ekathat, dan puteranya, Kon Kaew, diangkat ke posisi Phraya Chula, Chularajamotri pertama pada periode Rattanakosin, oleh Raja Rama I.

Muslim Syiah pada Periode Rattanakosin

Setelah Ayutthaya dihancurkan oleh tentara Burma 1767, beberapa anggota keluarga Syaikh Ahmad pindah ke Bangkok, ibu kota baru Kerajaan Siam setelah Ayutthaya, dan mendirikan kembali komunitas Muslim Syiah yang baru di tepi-tepi Sungai Chao Phraya yang berhadapan dengan Istana Agung. Kekuasaan keluarga Bunnag yang semakin meningkat semasa periode Rattanakosin awal menopang stabilitas keturunan Syaikh Ahmad. Kon Kaew, seorang keturunan Syaikh Ahmad dan sepupu Bunnag, diangkat ke posisi Phraya Churarajmantri, kepala komunitas-komunitas Muslim di Siam. Selama 1782 dan 1932, Churarajmantri Syiah dari keluarga Syaikh Ahmad terus mengurus *Krom Tha Khwa* di bawah dukungan para anggota keluarga Bunnag yang memegang posisi berpengaruh di departemen-departemen Siam khususnya *Krom Phraklang*, Kementerian Perdagangan dan Keuangan, yang juga menguasai *Krom Tha Khwa*.

Churarajmantri Syiah dari keluarga Syaikh Ahmad tidak hanya mempunyai hubungan yang dekat dengan para anggota keluarga Bunnag, tetapi mereka juga mempunyai hubungan dengan para anggota dinasti Chakri. Phraya Chularajmantri (Konkaew) menikah dengan Sem, seorang puteri Phraya Raj Wangsan (Noi), penguasa angkatan laut Siam, anggota keluarga Sultan Sulaiman, Muslim Sunni Iran dari Songkla. Sulaiman adalah putera Datoh Mogol, seorang pengelana Indo-Iran dari Nusantara Indonesia. Datoh Mogol diangkat menjadi gubernur pertama Sonkhla oleh Raja Song Tham (1610-1628).[161] Setelah perampasan kuasa Raja Prasat Thong pada 1629, Sulaiman mendeklarasikan kerajaan Kesultanan Songkhla yang merdeka. Dia dan para penerusnya memerintah Songkhla sampai kerajaan itu diserbu oleh pasukan Siam pada 1668. Beberapa keturunanya pindah ke Ayutthaya dan diberi posisi yang tinggi di dalam birokrasi Siam khususnya krom Asa Cham.[162] Beberapa anggota

[161] Chalayondecha1986: 130-132.
[162] Ibid, hlm. 130.

keluarga Sultan Sulaiman berhubungan erat dengan dinasti Chakri dan keluarga Syaikh Ahmad melalui perkawinan. Ketiga *Churarajmantri* Syiah pada periode Rattankosin awal, Konkaew, Tuaen, dan Narm menikah dengan wanita-wanita dari keluarga Sultan Sulaiman. Dikarenakan hubungan mereka dengan para anggota dinasti Chakri dan keluarga-keluarga berkuasa lainnya di Siam, para pendukung kepala kaum Muslim mencakup orang Syiah dan Sunni yang ada di Siam bagian tengah.

Tiga Belas Churarajmantri Muslim Syiah[163]

1. Okya Baworn Rachanayok (Syaikh Ahmad), bertugas sebagai *Chularajmantri* semasa pemerintahan Raja Prasat Tong
2. Phraya Churarajmantri (Kaew) semasa pemerintahan Raja Prasat Thong dan Raja Narai
3. Phraya Churarajmantri (Son) semasa pemerintahan Raja Phetrachadan Raja Thai Sa
4. Phraya Churarajmantri (Shane) semasa pemerintahan Raja Borommakot dan Raja Ekathat
5. Phraya Churarajmantri (Konkaew) semasa pemerintahan Raja Rama I
6. Phraya Churarajmantri (Akayi) semasa pemerintahan Raja Rama I
7. Phraya Churarajmantri (Tuaen) semasa pemerintahan Raja Rama II and Raja Rama III
8. Phraya Churarajmantri (Narm) semasa pemerintahan Raja Rama III and Raja Rama IV
9. Phraya Churarajmantri (Noy) semasa pemerintahan Raja Rama IV
10. Phraya Churarajmantri (Sin) semasa pemerintahan Raja Rama V
11. Phraya Churarajmantri (Sun Ahmadchula) semasa pemerintahan Raja Rama V dan Raja Rama VI
12. Phra Churarajmantri (Kasem Ahmadchula) semasa pemerintahan Raja Rama VI
13. Phra Churarajmantri (Sorn Ahmadchula) semasa pemerintahan Raja Rama VII

[163] Chularatana 2007: 243.

Selama masa kerajaan Bangkok, *Chularajmantri* telah menjadi seorang pemimpin resimi semua orang Muslim di Thailand. Pada periode Bangkok, ada sembilan *Churarajmantri*, semuanya adalah keturunan *Churarajmantri* Syiah pada periode Ayutthaya, dan semuanya bertugas semasa pemerintahan raja-raja Chakri sebagai kaum bangsawan tingkat tinggi di *Krom Tha Khwa*.

Dengan merebaknya Revolusi Demokratis di Thailand pada 1932, tidak ada lagi pengangkatan setelah Phra Chularajmontri (Sorn), *Churarajmantri* terakhir dari keluarga Syaikh Ahmad, wafat pada 1936. Akan tetapi, setelah huru-hara dan ketidakpuasan dari kaum Muslim di Thailand bagian selatan setelah kebijakan integrasi paksa oleh Jenderal Pibun, yang memunculkan separatisme Melayu yang mengancam stabilitas pemerintahan pusat Thai, Churarajmantri yang baru diangkat secara tergesa-gesa.[164]

Undang-undang Perlindungan Islam 1945 (direvisi pada 1948) memberi hak kepada pemerintah untuk membentuk Dewan Nasional Urusan Islam (*National Council of Islamic Affairs*-NCIA) Thailand, yang dikepalai oleh *ex-officio Churarajmantri*. *Churarajmantri* diangkat secara langsung oleh raja berdasarkan rekomendasi Menteri Dalam Negeri dan hanya bisa diberhentikan oleh raja. Jabatannya adalah seumur hidup.[165]*Churarajmantri* pertama dalam periode demokratis adalah seorang rakyat biasa, *Cham Promyong*, seorang Muslim Sunni, anggota Partai Rakyat dan pejabat pemerintah senior di Departemen Hubungan Publik pada masa itu.[166] Muslim Syiah dalam administrasi Siam telah kehilangan posisi mereka dan tiga *Churarajmantri* terakhir setelah Revolusi Demokratis diangkat dari kaum Sunni, yang merupakan mayoritas Muslim di Thailand.

Populasi Syiah pada periode Rattanakosin bertambah besar dan beberapa anggotanya pindah untuk mendirikan perkampungan-perkampungan mereka di wilayah lain. Pada 1950, Masjid Kudi Luang, komunitas Muslim Syiah yang pertama didirikan pada periode Bangkok awal, pindah dari tepi sungai Sungai Chao Phraya ke tempat yang baru karena mereka menyerahkan tanah mereka untuk perluasan markas besar Angkatan Laut Thai, yang terletak di dekat komunitas

164 Aphornsuvan 2003: 20.
165 Ibid, hlm. 21; "The Islamic Patronage Act of 1945" dalam *The Collected Laws of Islam*, 1997: 12.
166 Aphornsuvan, hlm.21.

mereka. Sekarang ini ada empat masjid Muslim Syiah di Bangkok, Masjid Kudi Luang, Kudi Charernparth, Masjid Dinfallah dan Masjid Padung Dharm Islam. Semuanya terletak di distrik Thonburi Bangkok dan juga adalah pusat komunitas-komunitas Muslim Syiah di Thailand. Ada sekitar 6.000 hingga 7.000 Muslim Syiah di wilayah Bangkok, yang menjadikan mereka sebagai kelompok minoritas. Sebagian besar dari mereka adalah keturunan dari leluhur Muslim Indo-Iran dalam periode Ayutthaya dan Bangkok mula-mula.

Komunitas Syiah di Tengah Dampak Islamisasi Baru

Revolusi Islam di Iran pada 1979 berdampak besar bagi dunia Muslim. Revolusi ini berasal, terutama bukan dari kaum kiri, melainkan dari kalangan religius; bukan atas nama sosialisme, tetapi Islam.[167] Sejak revolusi, pusat-pusat pengetahuan Islam Syiah di Iran, khususnya di kota Qum, menjadi makmur. Selama bertahun-tahun, akademi-akademi Islam di Qum telah melatih generasi berikutnya dari komunitas Syiah dan para pemimpin religius dari seantero Timur Tengah dan bagian dunia lainnya. Mereka menghabiskan waktu bertahun-tahun di Qum, mempelajari Bahasa Persia, Bahasa Arab, ilmu-ilmu kegamaan, yurisprudensi, teologi, dan filsafat. Tugas belajar yang lama di Qum memungkinkan mereka menempa ikatan-ikatan budaya dengan Iran Islam dan juga belajar banyak tentang negeri itu. Waktu yang dihabiskan di Iran bukan cuma menimbulkan semangat revolusi Islam pada para mahasiswa seminari, tetapi juga lebih mungkin malah menghadapkan mereka kepada pemikiran reformis dan demokratis.[168]

Setelah Revolusi Islam Iran, komunitas-komunitas Syiah di Thailand terkena dampaknya. Republik baru itu mempunyai kebijakan mengekspor kebangkitan kembali Syiahisme ke komunitas-komunitas Syiah di seantero dunia. Sebagai misionaris Syiah, para *mullah-mullah* Iran berkunjung untuk menyebarkan ide-ide dan praktek-praktek religius mereka dalam komunitas-komunitas Syiah di Thailand. Selain itu, pemerintah Iran memberi dukungan dana untuk kegiatan-kegiatan religius di komunitas mereka dan lembaga-lembaga akademik Syiah Iran juga telah memberikan beasiswa untuk mendukung generasi baru dalam mempelajari praktek-praktek Islam di Iran.

[167] Lapidus 2002: 485.
[168] Nasr 2007: 217-218.

Kebangkitan kembali Syiahisme dari Republik Islam Iran disebarkan melalui komunitas-komunitas mereka dan berdampak mengubah ritual dan kebudayaan mereka. Contohnya, pengutamaan *taziyat* yang telah diikuti dari ritual konservatif lokal yang sudah berusia empat ratus tahun, diperbaiki, dan beberapa *Imambara* diubah dari tradisi lokal menjadi tradisi Timur Tengah. Selama periode peralihan, Muslim Syiah di Thailand secara informal terpisah ke dalam dua kelompok. Kelompok asli yang menyebut diri mereka "*Chao Sen*", yang berarti para 'Pengikut Imam Husein', berusaha melestarikan kebudayaan lokal tradisional dan cara-cara lama mereka. Kelompok lainnya, yang disebut kelompok asli "*Shi-a Mai*", yang berarti 'Syiah Baru', yang beralih dari kepercayaan-kepercayaan lain untuk menganut Syiahisme yang bangkit kembali. Kegiatan-kegiatan keagamaan mereka berada di bawah pengaruh Iranisasi baru setelah Revolusi Islam.

Saat ini, saya temukan bahwa dua kelompok Muslim Syiah ini telah memulai dua jalan ide yang berbeda. Mereka berhadapan dengan perubahan-perubahan baru. *Chao Sen* mulai berkurang jumlahnya, sementara *Shi-a Mai* bertambah dan mencoba memperluas pengaruhnya dengan dukungan lembaga-lembaga Islam Iran. Dengan demikian, persis sekarang ini, Syiah di Thailand kembali mengalami perubahan-perubahan yang sangat penting setelah berdiri empat ratus tahun di Kerajaan Buddha di Thailand.[]

Daftar Pustaka

Alam, Shah Manzur, 1959. "Masulipatam: A Metropolitan Port in the Seventeenth Century" in *Islamic Culture*, 33(3): 169-87.

Andaya, Leonard Y., 1999. "Ayutthaya and the Persian and Indian Muslim Connection" in Kennon Breazeale (Penyunting), *From Japan to Arabia: Ayutthaya's Maritime Relations with Asia* (Bangkok: Thammasat University).

Aphornsuvan, Thanet, 2003. *History and Politics of the Muslims in Thailand*, Revised Edition (Bangkok: Thammasat University).

Barbosa, Duarte, 1967. *The Book of Duarte Barbosa*, Vol II (Millwood, New York: Kraus Reprint).

Chardin, Sir John, 1988. *Travels in Persia 1673-1677* (New York: Dover Publication). Diwongsa, Komkam, 1987. "The Role of Ayutthaya's Market Places in Internal and External Trade (1630-1767)" (M.A. Thesis, Department of History, Faculty of Arts, Chulalongkorn University).

Chalayondecha, Prayoonsak, 1986. *Muslim nai Prathet Thai* (Muslim di Thailand) (Bangkok, Sultan Sulaiman Foundations).

Choisy, Abbè de, 1993. *Journal of A Voyage to Siam 1685-1686* (Terjemahan oleh Michael Smithies) (Kuala Lumpur: Oxford University Press).

Chularatana, Julispong, 2007. "Muslim Communities during the Ayutthaya Period" dalam *Manusya*, 10(1): 94.

_____, 2007. "Chao Sen during the Rattanakosin Period" dalam *Journal of the Historical Society* (28): 243.

_____, 2004. "Sheikh Ahmad: The Prelude of the Bunnag Family" dalam *Art & Culture Magazine*, 25 (5): 94-105.

_____, 2003. *Kunnang Krom Tha Khwa* (Bangkok: Chulalongkorn Univerity Press).

Cole, J.R.I, 1988.*Roots of North Indian Sh'ism in Iran and Iraq* (Berkeley: University of California Press).

Cortesao, Armando (Penerjemah dan Penyunting), 1990. *The Suma Oriental of Tomé Pires and the Book of Francisco Rodrigues*, Vol. 1(New Delhi: Asian Educational Services, 1990).

Datta, Kalikinkar, H. C. Raychaudhuri and R. C.Majumdar, 1987. *An Advanced History of India* (Madras: Macmillan India Press).

Donzel, E. van, 1994. *Islam Desk Reference* (Leiden: E.J Bill).

Floor, Willem, 2001. *Safavid Government Institutions* (Costa Mesa: Mazda Publisher).

Gervaise, Nicolas, *The Natural and Political History of the Kingdom of Siam* (Terjemaahan oleh John Villiers) (Bangkok: White Lotus).

Hall, D.G. E., 1994. *A History of South-East Asia*, 4th Edition (Malaysia: Macmillan Press).

Kaempfer, Engelbert, 1987. *A Description of The Kingdom of Siam 1690* (Bangkok: White Orchid).

Kanjanakphan, Phumisart, 1974. *The Geographic Studies of Wat Pho*, 2nd Edition (Bangkok: Burinth Publishers).

Kongchana, Plubplung, 1981. "Historical Devolopment of Cham Communities in Ayutthaya" in *Journal of Thai History.*

Kotmai Tra Sam Duang Lem 1 (Law of the Three Seals Vol. I), 1962 (Bangkok: Kurusapha).

Lailert, Busakorn, 1972. "The Ban Phlu Luang Dynasty 1688-1767: A Study of the Thai Monarchy During the Closing Year of the Ayuthya Period" (Ph.D. Dissertation, University of London).

Lapidus, Ira M., 2002.*A History of Islamic Societies*, 2nd Edition (Cambridge: Cambridge University Press).

Limbert, John W., 1987. *Iran at War with History* (Boulder : Westview Press).

Loubère, Simon de la, 1969. *The Kingdom of Siam* (translated from *Description du Royaume de Siam*), reprinted (Singapore: Oxford University Press).

Marcinkowski, Ismail, 2005. "Kehadiran Orang persia di Asia Tenggara" dalam *From Isfahan to Ayutthaya* (Singapore: Pustaka Nasional).

Nasr, Vali, 2007. *The Shia Revival* (New York : W.W. Nortion).

Ooi, Keat Gin,2004. *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia, from Angkor Wat to East Timor* (Santa Barbara, California: ABC-CLIO).

Pinto, Fernao Mendes, 1904. *Subsidios para a sua Biografia*, (Terjemahan oleh Christovao Aires) (Lisbon: Academia das Ciencias).

Pombejra, Dhiravat na, 1990. "Perdagangan Raja dan Politik Istana di Ayutthaya semasa Pemerintahan Raja Narai (1656-88)" dalam J. Kathirithamby-Wells dan John Villiers (Penyunting), *The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise* (Singapore: Singapore University Press).

Pongsripean, Winai (Penyunting), 1985. *Khamhaikan Khunluang Wat Pradusongtham Ekasan jak Horluang* (Testimony of King Utoumporn from the Royal library) dalam *Kormun Prawatisart Thai Samai Ayutthaya jak Ekasarn Thai lae Tangprated* (Sejarah Ayuttaya dari dokumen-dokumen Thai dan Barat) (Nakohn Pathom: Department of History, Faculty of Arts, Silpakorn University).

Rajanughab, Pangeran Damrong (Penyunting), 1991. *Phra Ratcha phongsawadan Krung Si Ayutthaya Chabab Phra Ratcha Hatlekha* (Annual of Ayutthaya, Royal Autograph Edition) (2) (Bangkok: Chumnum Sahakorn).

Savoy, Roger, 1980. *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University press).

Scupin, Raymond, 1980. "Islam in Thailand before the Bangkok Period" in *Journal of the Siam Society,* 69 (1).

Sinnappah Arasaratnam, 1984. "The Coromandel-Southeast Asia Trade 1650-1740: Challenges and Responses of a Commercial System" dalam*Journal of Asian History*, 18(2): 113-135.

Smithies, Michael, 1997 (Penerjemah).*The Chevalier de Chaumont and the Abbé de Choisy Aspects of the Embassy to Siam 1685* (Chiang Mai: S The Islamic Patronage Act of 1945 Ilkworm Books).

Sykes, Percy, *A History of Persia* (2), 1969, 3rd Edition (London: Routledge and Keagan Paul)

Teeuw, A. dan David K. Wyatt, 1970. *The Story of Patani,* Vol. 2 (The Hague: Martinus Nijhoff).

Thabataba'i, Husein, 1989. *Shi'a*, Terjemahan dari Hussein Nasr (Qum: Ansariyan)

Whitaker,Donald P., 1973. *Area Handbook for the Khmer Republic (Cambodia)* (Washington: U.S. Government Printing Office).

Prachum Karp Hei Ruea Samai Ayutthaya (Himpunan Sajak yang dinyanyikan dalam Pawai Kapal-kapal Tongkang Siam pada periode Ayutthaya), 1961 (Bangkok: Kurusapa, 1961).

Prachum Phongsawadan Phak Ti 41 Jotmaihet Pohka Farangseth (Collected Historical Data on the French Merchants' Records) 41, 1968 (Bangkok: Kurusapha).

The Collected Laws of Islam, 1997 (Bangkok: Nidhivedh).

The Thai Encyclopedia of the Royal Institute, 4, 1969.

SIGNIFIKANSI SYIAH PERIODE ALAWI PRA-HISPANIK HINGGA ITSNA ASYARIYAH MODERN DI FILIPINA

Yusuf Roque Santos Morales

Pengantar

Seperti setiap negeri yang mempunyai populasi Muslim yang cukup besar, Filipina dihadapkan dengan sederet isu dan masalah dengan populasi Muslimnya. Diplomasi petro-dolar pada hakikatnya menghasilkan orang-orang yang menyebarluaskan akidah Salafi, yang mengasingkan bangsa Moro—istilah untuk Muslim Filipina yang lahir di Mindanao dan Palawa selatan yang termasuk ke dalam 13 kelompok etnolinguistik—dari akar mereka dan menyelundupkan suatu bentuk Islam yang asing di Filipina Selatan.

Sebelum menyelidiki lebih jauh akar-akar historis bangsa Moro, izinkan kami menelusur ke belakang untuk melihat pengaruh-pengaruh yang dilakukan secara historis sebentuk penindasan kepada *Syahadat*, dan sebab-sebab keberhasilan kelompok Salafi dalam mendapat tumpuan yang aman dan melawan pengaruh Ba'alawi (*Saadat*) pada *Kamaasan* (nama lain kaum Islam Syarifi). Ketika kami mengacu kepada Syarifi ini,[169] umumnya menunjuk kepada: 1) keturunan Nabi Muhammad melalui Imam Hasan, maupun; 2) *Sayyid* di Asia Tenggara,[170] khususnya orang-orang yang melacak garis

[169] Mengacu kepada setiap keturunan Nabi Muhammad melalui cucunya Husein.

[170] Hal ini pada umumnya merujuk pada setiap keturunan Nabi Muhammad melalui Husein.

keturunan mereka melalui *Salip Pitu* (tujuh *sayyid* yang membawa Islam ke Filipina),[171] kami juga mengacu kepada mereka sebagai Ba'alawi[172] yang juga merupakan istilah lain yang umum bagi para *sayyid* yang berpusat di Asia Tenggara yang telah mensinkretiskan baik Syiah maupun unsur-unsur Sunni, khususnya di Johor.

Penindasan Amawi[173] dan Abbasiyah[174] terhadap *Saadat* mengakibatkan perpindahan para keturunan Nabi Muhammad yang membawa serta ajaran-ajaran berharga nenek moyang mereka yang termasyhur. Ini adalah latar belakang umum perpindahan Syarif dan Alawi yang telah menghasilkan peralihan agama penduduk lokal dan perkawinan silang. Di sisi lain, sejak populernya Timur Tengah sebagai tempat untuk bekerja bagi orang-orang Filipina, banyak orang Moro dan Filipina pergi ke Timur Tengah dan di sana ditarik masuk ke dalam Salafisme. Akibatnya, *de facto* mereka kembali ke kampung halaman sebagai penyerbar Islam Salafi di lingkungan setempat.

Salah satu pembenaran mereka yang utama untuk menentang Islam Syarifi adalah praktek-praktek pribumi lokal berasal dari Hindu. Lantaran tidak mempunyai pengertian dan pengetahuan akan penyebaran semula pengetahuan lisan dan sejarah garis silsilah para Syarif, mereka memaksakan jenis dan pengertian Islam mereka sendiri kepada sanak famili dan tetangganya. Dikarenakan mampu secara finansial, mereka menjadi lebih berpengaruh dan berani menyangkal dan menentang para sejarawan, *khatib*, rohaniawan, dan *Salip* lokal untuk memaksakan kepercayaan mereka.

Islam Syarifi dan Ba'alawi

Bertentangan dengan Islam Salafi yang dipengaruhi dan berasal dari Saudi, kami menyebut Islam lokal sebagai Islam Syarifi atau Ba'alawi, untuk menyoroti signifikansi kaum *Saadat*[175] dan ajaran mereka ketika tiba di Filipina. Islam di Filipina dibawa oleh para keturunan Nabi Muhammad. Istilah Syarifi menandakan bahwa mereka adalah keturunan Imam Hasan bin Ali bin Abu Thalib. Akan

171 "*Salip*" adalah kata yang sudah mengalami perubahan untuk Syarif.

172 Ba'alawi tertuju pada para kaum *sayyid* yang mengikuti tarekat Sufi yang terutama bermula di Yaman.

173 Keturunan orang-orang yang berasal dari garis keuturunan Bani Umayah.

174 Keturunan Bani Hashim dari Ibnu Abbas yang dikemudian hari merebut kekhalifahan dari Bani Umayah menjadi Abbasiyah.

175 *Al-Saadat* berarti keturunan Nabi Muhammad.

tetapi, orang yang melihat dan mempelajari sumber-sumber umum genealogi di Asia Tenggara, dapat melihat bahwa mayoritas keluarga para Sultan yang berkuasa yang berasal dari Hadhramaut Yaman adalah keturunan Ali al-Oraidi, salah seorang putera Imam Ja'far as-Shadiq. Ada juga garis keturunan lain yang berasal dari Imam Zayd bin Muhammad (saudara Imam Baqir) dan ada juga melalui Imam Hasan.

Hal ini dapat diketahui pasti dari *tarsilas*—mata rantai garis silsilah masing-masing *Salip*, yaitu nama lokal untuk para keluarga *sayyid* atau *syarif*—, yang juga dapat dilihat terukir di tanda-tanda di makam para *sayyid* ini. Karya Majul (1999) yang monumental mengenai Muslim Filipina, *Islam in the Philippines*, mencatat raja yang berkuasa di Maguindanao dan Sulu mengandung nama-nama *Ahl al-Bayt*.

Warisan Syarifi Bangsa Moro

Kedatangan pertama sepuluh *datu* yang dipimpin oleh Datu Puti menandakan kedatangan informal Islam di Filipina. Para *datu* meninggalkan Kalimantan untuk menghindari penindasan yang dilakukan terhadap mereka oleh seorang sultan yang sedang berkuasa yang masih merupakan sanak mereka sendiri. Meskipun para sejarawan Filipina mencoba menyembunyikan fakta itu, *tarsilas* yang berbeda yang ada di kalangan keluarga kerajaan Asia Tenggara dan juga di kalangan Syarif Filipina Selatan menunjukkan hal itu dengan jelas. Sepuluh *datu* itu menetap di wilayah Visayas dan di Luzon selatan. Di sanalah para pemimpin historis Tagalog bertempur melawan pasukan Spanyol dan belakangan menjadi vasal Sultan Sulu. Rajah Soliman dan Rajah Mutanda adalah dua di antara sepuluh *datu* tersebut.[176]

Nenek moyang Kesultanan Sulu, Syarif Karimul Makhdum, tiba di Bohe Indangan Simunul Tawi-Tawi. Dikemudian hari, dia disusul oleh para *syarif* dan *sayyid* lain di Filipina Selatan. Keluarga kerajaan Sulu dan para Sultan Sulu menelusuri garis silsilah mereka melalui para *sayyid* ini. Sedang keluarga Kerajaan Mangindanao menelusurinya melalui Syarif Kabungsuwan. Sebelum datangnya kaum *syarif*, rakyat di seluruh kepulauan Filipina adalah orang Melayu yang 'terindianisasi' dan menganut suatu sistem kepercayaan yang mirip dengan sistem Hindu karena dulu merupakan koloni Shri Vishaya dan

[176] Raja Sulayman menurut *tarsilas* Brunei dan Sulu adalah raja berdaulat terakhir Kota Seludong di Manila dan kemenakan langsung sultan yang berkuasa di Sulu dan Brunei pada masa itu.

Kerajaan Majapahit. Oleh karena itu, sistem sosial keagamaan yang dianut mereka sangat mirip dengan sistem Hindu. Hal ini nyata dalam sistem kelas yang tetap bertahan bahkan setelah datangnya para *sayyid*.

Dari perspektif arkeologis, sejarah maupun religius, para *syarif* benar-benar mempunyai mata rantai kunci untuk memahami sejarah Moro dan Filipina. *Tarsilas* mereka mempunyai informasi penting untuk memahami sejarah sekuler maupun Islam di Filipina.

Signifikansi Syiah di Filipina

Secara historis, tumpuan Islam pertama di Filipina dibangun oleh kaum Syiah. Syiah merupakan warisan para keturunan Nabi Muhammad yang dibawa sebagai bagian dari warisan religius mereka. Kesaksian akan warisan ini diberikan oleh semua kuburan kaum *Saadat* di sekitar Mindanao, Sulu dan Tawi-Tawi. Kebudayaan yang kaya yang membicarakan *Parang Sabil* (*Shahadah*) dan *Parang Karbala* (Hikayat Karbala), yang menceritakan kisah-kisah pengorbanan kaum *Saadat* dari Muhammad Hanafiyah (Bin Ali Hanafiyah), Imam Hasan dan Husein, Zayd bin Ali dan bahkan Ismail bin Muhammad. Doa-doadan *ziyarah pa quboor* (ziarah ke kuburan) sebelumnya aktif dilaksanakan, dan sekarang pun relatif masih dilakukan di kalangan garis keturunan *syarif* dan orang-orang yang tinggal di dekat kuburan-kuburan ini.

Ada banyak bukti yang dapat menunjukkan secara tepat bahwa Syiah merupakan Islam asli yang pertama tiba di Filipina dan bahwa tradisi-tradisi inilah yang merupakan fundasi moral dan spiritual Islam di Mindanao, Basilan, Sulu, dan Tawi-Tawi. Pusaka warisan ini dapat ditemukan dalam *tarsilas,* adat-istiadat dan tradisi religius, bahkan dalam dokumen-dokumen.Bahkan para kaum Sunni Syafi'i-Asy'ari di Filipina Selatan juga menyetujui signifikansi *Ahl al-Bayt* melalui praktek-praktek ini.

Ziarah Religius

Pagtibauw qubr (kunjungan ke kuburan) sudah merupakan praktek yang melembaga di kalangan bangsa Moro yang ditentang oleh penganut Salafi. Praktek ini sudah ada sejak awal kedatangan kaum *syarif*. Di kalangan *Kamaasan* (orang-orang yang setia kepada praktek-praktek dan adat istiadat kaum *syarif*), praktek ini terkadang dilakukan sebagai "*panulak-bala*" (untuk menjauhkan bencana-bencana). Makam-makam kaum *Saadat* dikunjungi selama hari-hari yang penting seperti

Isra Mi'raj, Maulud Nabi, dan *Nisfu Sha'ban* untuk melaksanakan *pagtibauw* atau *pagtayti-ih*ini.

Bahkan sebelum kedatangan generasi-generasi misionaris yang belakangan, warisan para *syarif* adalah sumber utama bimbingan dan pengetahuan religius. Orang Muslim atau khususnya *Kamaasan* memberi penekanan istimewa pada kunjungan kubur ini atau apa yang lazimnya disebut *Tampat Salip* (kuburan para *syarif*). Banyak orang yang beralih ke Syiahisme pada 1960-an, terutama dari para keturunan kaum *Saadat* ini atau orang-orang penganut aktif tradisi *Kaamasan*. *Pagtibauw qubr* dapat digunakan sebagai mekanisme untuk memanggil orang-orang Muslim kepada *Ahl al-Bayt*. Dibuktikan bahwa makam-makam ini adalah bagian dari jaringan rumit makam-makam kaum *Saadat* di seluruh dunia yang dikunjungi oleh banyak kaum Muslim dan khususnya Syiah untuk menghormati *Ahl al-Bayt*.

Kaum Syiah di Filipina memanfaatkan *ziyarat* dan kunjungan kuburan-kuburan ini sebagai salah satu bagian paling menarik dalam memanggil orang kepada *Ahl al-Bayt*, untuk menjelaskan signifikansi historis mengapa *Saadat* meninggalkan Timur Tengah dan tiba di Asia Tenggara, khususnya di Filipina, menetap dan melarikan diri dari penindasan yang terjadi terhadap *Ahl al-Bayt*, khususnya terhadap kaum *Saadat*. *Krena Orang Moro* – 13 suku etnolinguistik Filipina Muslim – memberi penekanan istimewa pada *Tampat Salip* ini dan kebiasaan *ziyarat* untuk menyatukan kaum *Ahl al-Bayt*, sekaligus menjadi metode dakwah yang signifikan dan efektif.

Tipe-Tipe Syiah

Para *Kaguruhan* (dukun Muslim lokal tradisional) menceritakan secara luas bahwa ilmu mereka berasal dari Ali Hanafiyah Muhammad bin Ali Hanafiyah, dari Muhammad Sayyid (Zayd bin Ali). Beberapa cerita juga menyebutkan hikayat para Imam hingga Imam Musa al-Kadzim.[177] Hal ini dipadukan lagi dengan cabang-cabang tarekat Sufi lainnya seperti Qadariyah dan ordo-ordo Sufi lainnya yang berasal dari daratan. Buku pedoman doa dan jimat lokal menunjukkan kehadiran kuat simbol-simbol *Panji-itan Pak* (Lima yang Suci) dan juga *nasqsh* (simbol-simbol mistik dari *Mafatih al-Jinan*).[178]

---

[177] Imam ketujuh dari rangkaian *Itsna Asyariyah* (Penyunting).

[178] *Mafatih al-Jinan* (Kunci-Kunci Surga) adalah karya Syaikh Abbas al-Qummi yang berupa

Tradisi-tradisi terkemuka bangsa Moro yang tidak dapat disangkal adalah sebagai berikut: *Kapituan* (doa tujuh hari setelah orang meninggal, dengan pembacaan *Shalawat* dan ayat-ayat Alquran) dan *Ka'apatan* (doa 40 hari khususnya untuk para sarjana dan *Syahid*); ajaran kepada anak-anak tentang *Panjitan* (*Ahl al-Bayt*) yang juga dikenal di tempat-tempat lain sebagai *Omboh Lima*; *Jiarah* atau *Ziyarat* dan *Tahlil* di kuburan *Awliyah*; pembacaan *dua* dan *ayat* selama *Nisfu Sha'ban*; penantian kembalinya Ali Hanafiyah; pada waktu-waktu lain *Guruh Purnah* (Guru yang Sempurna) dan cerita-cerita mengenai dia yang bertempur melawan para penguasa lalim (jelas itu merupakan kisah pemberontakan awal kaum Syiah oleh Kiysani, Zaydi, dan imam-imam Ismaili); dan pengutukan anak-anak yang berperangai buruk sebagai "*Yazid Inih*' atau: *Anak Mu'awiyah inih*." Banyak cerita pengkhianatan kepada *Ahl al-Bayt* dan juga kepada kaum Alawi umumnya masih dapat ditemukan di kalangan para praktisi ilmu *Kaamasan*, dan juga praktek-praktek mereka yang terus mengutuk kedua orang ini.

Tempat-tempat terkemuka di Mindanao yang masih melekat pada praktek-praktek ini, walaupun tidak berhenti di sini, antara lain:

1. Tubig Indangan Simunu Tawi Tawi (lokasi masjid tertua di Filipina) yang dibangun oleh Syarif Karimul Makdhum dan dimakamkan di dekatnya.
2. Pulau Laminusa (kearah laut pantai Siasi, Sulu) tempat makam Syarif Hassan Alawi dan juga makam kecil Iskandari (keturunan Iskandar), dari tempat inilah Laminusa Sama lokal melacak keturunan mereka.
3. Bud Bongao, tak jauh dari beberapa komunitas yang tinggal di sekitarnya dan mengurus *ammal* (ritual-ritual religius) yang dipraktekkan.
4. Bayang, Lanao tempat yang mereka pandang sebagai *padang Karbala* dan tempat untuk mengenang kembali peristiwa-peristiwa Karbala dalam puisi dan lagu.
5. Wilayah-wilayah terpilih di Mindanao Tengah seperti Midsayap, Cotabato Utara, dan Dato Odin Sinsuat, juga Maguindanao tempat para *Saadat* yang masih hidup dan melindungi tradisi mereka.

---

kompilasi doa-doa paling populer di kalangan *Ahl al-Bayt*. Terjemahan dari buku *Mafatih al-Jinan* ini sudah diterbitkan oleh Al-Huda (Jakarta) sejak 2008 (Penyunting).

Kami hanya menyebut beberapa wilayah untuk menarik perhatian tentang keadaan menyedihkan para Alawi *Saadat*. Banyak dari kaum *Saadat* ini telah menganut Syiah. Nyatanya beberapa orang *Keraton/ kedatuan/karatuan* yang merupakan garis keturunan Alawi telah menganut Syiah akibat peristiwa Revolusi Islam Iran dan juga berkat penyebaran buku-buku dan lain. Tradisi-tradisi *Kamaasan* yang laten telah menemukan suatu sekutu baru dengan datangnya Syiah berkat suksesnya Revolusi Islam Iran. Para aktivis muda Muslim, yang dulu tergila-gila dengan gerakan sosialis dan sedang mencari suatu cara untuk mengharmoniskan Islam dengan kepercayaan mereka sedang mencari inspirasi baik secara intelektul maupun spiritual, diperkuat oleh wacana Ali Syariati dan Imam Khomeini (*Quddisah Sirruh*) dan juga literatur lain. Banyak ulama mulai mempelajari kembali secara serius dan turut dalam wacana-wacana intelektual yang mengemuka. Beberapa sarjana dan intelektual Muslim di Filipina, seperti almarhum Syaikh al-Islam Abdulghani Yusuf, Mufti pertama Filipina, seorang pemikir lulusan Universitas al-Azhar, akhirnya sadar akan akar Islam Moro dalam Alawi dan asal-usul Syiah. Para sarjana lain seperti Ustaz Ulumuddin Said, orang sezaman lainnya, menganut pemikiran ini. Intelektual seperti Datu Amilussin Jumaani, anak didiknya Ustaz Najeev Rasool dan orang-orang lain, kini telah memulai membangun kembali intelektual dan perwujudan kesadaran kaum Syiah di Filipina.

Hal ini dimungkinkan berkat fakta bahwa Islam Syiah memberi kepada para intelektual yang juga aktivis ini, suatu gambar dan cetak biru pengganti ideologis yang lebih jelas bagi sosialisme, yang merupakan mode ideologis bagi para aktivis Muslim di negeri itu pada awal 60-70-an. Orang-orang yang terpikat dengan ideologi ini antara lain adalah pendiri Front Pembebasan Nasional Moro, Nuruladji Misuari. Orang yang beralih dari madzhab Sunni dan Kristen tertarik dengan syahadat Syiah karena kondisi berikut ini:

1. Kontak dengan para kaum Syiah yang tinggal di wilayahnya.
2. Buku-buku yang ditulis oleh ulama Syiah tersedia melalui perpustakaan dan korespondensi dari Republik Islam Iran, Pakistan dan Lebanon.
3. Kuliah-kuliah yang diberikan para ulama dan profesor yang sedang berkunjung.

4. Qari Alquran Iran yang mengunjungi Filipina itu selama bulan Ramadhan.
5. Perjalanan dan forum-forum intelektual ke wilayah-wilayah yang berbeda mengekspos cita-cita Islam Syiah.

Masuknya para praktisi Sufi secara serempak dengan datangnya para misionaris Syiah mula-mula dan juga tren sekarang ini di kalangan Muslim tertentu juga mempertinggi pengaruh Alawi dan menambah penghormatan kepada para Syarif karena kaum Sufi menyatakan cinta dan ketaatan yang sangat kuat kepada Nabi Muhammad khususnya terwujud dalam Maulud mereka (yang merupakan lembaga lain yang dipengaruhi oleh kaum Alawi).

Dikarena oleh serangan gencar Islam Salafi yang dibawa ke kampung halaman dengan kembalinya para pekerja kontrak Filipina dari luar negeri, orang-orang yang beralih memeluk Syiah dan misionaris menjaga para praktisi ilmu *Kamaasan* tetap di pedalaman dan daerah propinsi. Sementara kaum Syiah tetap merupakan minoritas dalam minoritas, mereka rentan terhadap serangan-serangan kebencian oleh para ekstremis pengikut Salafi. Korban dari serangan-serangan seperti itu antara lain almarhum Syaikh Hajal Jubal, seorang sarjana didikan Qum, Sultan Ali Baraguir, seorang pemimpin komunitas, almarhum Datu Jemson Ismail, seorang Daiyah Syiah dan pemimpin komunitas dan Ustaz Najeeb Rasool yang masih hidup dan lumpuh parah akibat serangan-serangan kebencian ini.

Akan tetapi, meskipun ada kejadian-kejadian ini, Syiah relatif membuat segelintir terobosan selama masa itu. Kehadirannya dirasakan dalam kegiatan-kegiatan antar-agama dan pekerjaan membangun perdamaian di dalam negeri. Beberapa intelektual Muslim terkemuka juga beralih menganut Syiah. Setelah kesyahidan para pemimpin ini dan juga wafatnya Jumaani, ada keberhasilan kecil lainnya dalam proses pembangunan pusat-pusat Islam yang kecil di Filipina. Pusat-pusat itu melayani komunitas-komunitas Muslim Syiah yang ada di Filipina.

Kumpulan intelektual dan sarjana Syiah yang sekarang adalah orang-orang sezaman, sementara yang lainnya sebagian besar adalah anak didik mereka. Orang-orang yang berusaha meniru prakarsa yang telah dilakukan sepuluh tahun lalu dalam skala yang lebih

kecil, baik dalam perkumpulan antar-agama, intelektual maupun penggiat perdamaian, sebagian besar adalah anak didik pada pelopor Syiah di negeri itu. Mereka antara lain adalah pebisnis, mahasiswa, para profesional, intelektual, dan mantan anggota Majelis *Ahl al-Bayt* Filipina.

Dukungan dari Iran untuk prakarsa-prakarsa ini tidak kuat karena kebuntuan diplomatis di antara Republik Islam Iran dengan Filipina dan juga tekanan kepada para penyebar dan sarjana Syiah baik dari militer maupun dari rekan Salafi yang mempunyai dukungan dana yang besar dari Arab Saudi. Akan tetapi, belum dilakukan studi yang menyeluruh mengenai pengaruh-mempengaruhi faktor-faktor ini baik dari perspektif internal maupun eksternal. Masa depan menyimpan kepastian dan ketidakpastian bagi mereka.

Bergerak Maju

Kalau kaum Syiah dan praktisi *Kamaasan* hendak bergerak maju pada tahun-tahun yang akan datang, mereka harus menangani isu-isu berikut ini yang mungkin harus dihadapi dengan cara-cara yang kreatif yang bukan berupa serangan frontal terhadap perasaan kaum Salafi:

1. Membuka pintu bagi wacana intelektual dan dialog di antara kaum Sunni dan Syiah di dalam negeri. Kucuran uang Saudi tak tertahankan bagi para penyebar dan sarjana Syiah karena mereka disebut secara terbuka sebagai orang tak beriman.
2. Kode Hukum Personal Filipina atau yang umum dikenal sebagai PD 1083 adalah hukum yang mengatur orang Muslim di dalam negeri dan masih belum diamandemen untuk mencakup orang Muslim yang merupakan anggota madzhab yang lain. Hukum itu menyebutkan secara eksplisit hanya mengakui empat madzhab hukum Sunni.[179] Dibutuhkan penilaian atas prakarsa-prakarsa yang mengizinkan para penganut madzhab Ja'fari mendapat pengakuan dan akses yang sama kepada hukum syariah di dalam negeri.
3. Dari sudut pandang lembaga pendidikan, mayoritas kurikulum dalam studi-studi Islam dibatasi pada ajaran Salafi. Hal ini lantaran pengaruh para sarjana didikan-Saudi dan juga

[179] Keempat hukum Sunni yang dimaksud adalah Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali (Penyunting).

para politisi berorientasi Salafi. Penulis bisa ikut ditugaskan untuk membantu rancangan dan konsep kurikulum studi-studi Islam baru dan mempersiapkan program sarjana yang baru dalam studi-studi Islam, hanya secara kebetulan, mungkin karena posisi penulis saya sebagai konsultan pada panel teknis pada studi-studi Islam untuk Komisi Pendidikan Tinggi.

4. Kebutuhan untuk menciptakan lembaga pendidikan dan riset yang dapat membantu pemerintah Filipina di bidang isu-isu intelektual dan pendidikan yang merupakan warisan dan karakteristik Syiah. Jelaslah, sebagian besar filosof dari dunia akademik akan lebih suka melaksanakan diskursus dan pertukaran ide dengan para sarjana Syiah yang dirasa lebih unggul secara intelektual dan memberi mereka (kaum filosof) keuntungan yang besar sekali lewat pertukaran ide-ide.
5. Organisasi-organisasi seperti Astan Qudz Razavi dan Dewan *Ahl al-Bayt* Dunia, bermitra dengan lembaga-lembaga riset lokal, akan melakukan hal-hal berikut:
    a) Riset yang luas dan berbasis arkelogi untuk mengidentifikasi dan melindungi *qubors* dan membangun jaringan sehingga para pengikut *Ahl al-Bayt* dapat mengunjungi tempat ini dan melaksanakan *ziyarah*.
    b) Astan Qudz Razavi dan Dewan *Ahl al-Bayt* Dunia dapat memelopori usaha demikian agar dapat memberikan logistik untuk menghimpun informasi lebih banyak mengenai lokasi dan renovasi tempat-tempat suci ini.
    c) Koordinasi dengan lembaga-lembaga yang bersejarah dalam negeri yang berpotensi menjelaskan potensi turisme dari suatu perspektif historis dan religius.
    d) Mendorong maju prakarsa-prakarsa serupa di negeri-negeri lain yang mempunyai tempat-tempat keramat terkemuka kaum *Saadat*.[]

Daftar Pustaka

Jumaani, Datu Amilussin, *History of Shiism in the Philippines,* makalah disajikan pada Dewan *Ahl al-Bayt* Dunia, 1998.

Majul, Cesar Adeeb, 1999. *Muslim in the Philippines*(Manila:University of Philippines Press).

Martinez, Meinrado, 2011. "Looking Back at Lost Moro Kingdoms", ICAS Phils.

Morales, Roque Santos, *Muslim Filippinos in the Context of Shiism: Past, Present and Forward* (artikel di blog).

_____, *The Dilemma of the Shia Balik Islam in the Philippnes,* (artikel di blog)

_____, *Cultural Needs and Areas of Exploration in the Philippines,* (artikel di blog)

_____, *In Search of the Sharifi Heritage. Understanding the Significance of theb Sharifi Qubrs in the Philippines.* (artikel di blog dan catatan Facebook)

_____,*Where are the Missing Moros? Looking into the Tributaries and Relatives of the Sultans of Sulu pre-Spanish Circa* (artikel di blog dan catatan Facebook)

SAYYIDINA HUSEIN DALAM TEKS KLASIK MELAYU

Mohd Faizal Bin Musa

Pengantar

Dalam tradisi sastra klasik Turki, Persia, dan Indo-Pakistan, keberadaan Sayyidina Hasan dan Sayyidina Husein amat signifikan. Gambaran tentang Sayyidina Husein misalnya memiliki kedudukan yang kokoh dalam tradisi masyarakat Turki seperti yang ditunjukkan oleh puisi-puisi mistikal karya Yunus Emre. Syair tradisional Turki khususnya yang berkaitan dengan kumpulan tarekat Bekhtashi sering dirujuk dan disebut bersama dengan madzhab Syiah. Gejala yang sama juga terdapat dalam sastra klasik Indo-Pakistan seperti yang tertuang dalam elegi naratif atau '*martsiya*' karya Muhammad Muhsin yang berasal dari Sind. Bahkan sosok Sayyidina Husein dalam tradisi sastra Indo-Pakistan terus mengakar dan memberikan pengaruh besar kepada penyair dan filosof Sunni, Muhammad Iqbal, yang menonjolkan kecintaan luar biasa beliau dalam karya-karyanya (Schimmel 2004: 53-60).

Penting ditekankan di sini, seperti yang tercermin dalam karya-karya Iqbal, citra Sayyidina Husein dalam karya sastra tidak hanya muncul dalam karya-karya pengarang bermadzhab Syiah saja. Bahkan sosok Sayyidina Husein muncul dalam karya-karya penulis bermadzhab *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* atau Sunni, khususnya jika penelitian subjek

ini dilakukan pada genre elegi atau *martsiya* berbahasa Arab dan Persia. Hal ini misalnya terlihat jelas dalam kasidah karangan Imam Syafi'i (salah seorang tokoh *fiqh* madzhab Sunni). Lynda G. Clarke (2001: 89-90) sebagai contoh menyatakan bahwa sosok Sayyidina Husein tidak saja merujuk kepada karya-karya pendukung Syiah. Kutipan berikut akan memperkuat argumentasi tersebut. *Martsiyah* di bawah ini, karya Imam Syafi'i setelah menyampaikann kesedihan pribadi, serta sosok sang syahid, kemudian menyatakan kecintaan si penyair kepada *Ahl al-Bayt* Nabi secara keseluruhan. Kata Imam Syafi'i:

> Hatiku mengeluh, karena hati manusia sedang merana
> Kantuk tak lagi datang, susah tidur membuatku pusing
> Wahai, siapa yang akan menyampaikan pesanku kepada Husein
> (Meskipun hati dan pikiran sebagian orang mungkin tidak setuju)
> Yang dibantai,meski tak berdosa
> Bajunya seakan-akan dicelup basah dengan warna merah
> Kini hatta pedang pun meratap, dan tombak menjerit
> Dan kuda yang kemarin meringkik, kini meratap
> Bumi bergempa karena keluarga Muhammad
> Demi mereka, gunung-gunung yang kukuh niscaya akan meleleh
> Benda-benda langit rontok, bintang-bintang gemetar
> Wahai cadur-cadur dirobek, demikian juga hati
> Orang yang bershalawat untuk dia yang diutus dari kalangan Bani Hasyim
> Dia juga memerangi anak-anaknya. Duhai alangkah anehnya
> Jika aku dianggap berdosa karena cinta kepada keluarga Muhammad
> Maka aku tidak akan bertaubat dari dosaku itu

Qasidah Imam Syafi'i juga patut dicatat sebagai produk Sunni. Kenyataan bahwa beliau juga mengarang elegi-elegi lain semacam itu telah dibuktikan, dan tampaknya banyak tokoh Madzhab Syafi'i (dan juga Hanafi) di masa awal yang juga melakukan hal yang sama. Akan tetapi, bahkan kesaksian orang seperti Imam Syafi'i akan cintanya kepada Keluarga Nabi di masa yang berbahaya itu membuatnya dituduh sebagai "orang yang tidak ortodoks" (non-Sunni).

Dalam kajiannya, G. Clarke juga mengutip bait-bait puisi karangan Sana'i,yang juga merupakan seorang penyair Sunni, dari karyanya *Hadiqat al-Haqiqah*. Pendapat G. Clarke tersebut menunjukkan gambaran sosok Sayyidina Husein yang sangat signifikan dalam tradisi sastra klasik Arab dan Persia. Karena Schimmel juga menekankan betapa sosok Sayyidina Husein mendapat tempat yang penting dalam tradisi sastra klasik Turki, dan Indo-Pakistan, maka tidak berlebihan jika dinyatakan

di sini Sayyidina Husein dan peristiwa pembunuhan yang kejam itu muncul di seluruh wilayah umat Islam, baik tradisi Turki, Indo-Pakistan, Persia maupun Arab. Citra Sayyidina Husein ini juga mendapat tempat di hati penyair-penyair Sunni dan Sufi. Ini membuktikan bahwa sosok Sayyidina Husein yang menembus batas geografis menjadikannya sebagai sosok supra-madzhab milik semua umat Islam, dan tidak semata terbatas kepada para pendukung madzhab Syiah.

Akan tetapi, timbul pertanyaan, sejauhmana sosok Sayyidina Husein ini mendapat tempat di Nusantara. Esai ini akan mengupas dan memaparkan beberapa pandangan awal mengenai kedudukan dan keutamaan Sayyidina Husein dalam teks klasik Melayu. Untuk tujuan itu, tulisan ini hanya akan merujuk pada tiga hikayat pendek era klasik berjudul *Hikayat Hasan Husein Tatkala Kanak-Kanak, Hikayat Hasan Husein Tatkala Akan Mati*dan *Hikayat Tabut.* Pemilihan terhadap ketiga teks ini tentunya tanpa menafikan keberadaan hikayat-hikayat lain, khususnya *Hikayat Muhammad Hanafiyah* yang merupakan sebuah karya yang paling sering disinggung para sarjana sastra apabila subyek Syiah dan Sayyidina Husein diperbincangkan. Esai ini akan mendiskusikan kedudukan ketiga hikayat tersebut dalam korpus sastra klasik Melayu. Selain itu, esai ini juga akan membahas kemungkinan bahwa hikayat-hikayat ini merupakan satu 'petanda budaya' yang tidak boleh disisihkan. Persoalan ini juga mengangkat pertanyaan mengenai apakah umat Islam di wilayah ini merupakan penganut Ja'fari (madzhab Syiah) atau hanya merupakan satu dedikasi dan elegi kedukaan sebagaiman ditunjukkan oleh Imam Syafi'i dalam karya sastranya, mengingat sebagian besar umat Islam di Nusantara hari ini adalah penganut madzhab Syafi'i. Tulisan ini hanyalah merupakan satu hipotesis awal yang memerlukan kajian lebih lanjut, penulis akan membatasi pembicaraan mengenai sosok Sayyidina Husein saja.

Kedudukan *Ahl al-Bayt* di Mata Sunni

Ahl al-Bayt Rasulullah mempunyai kedudukan yang tidak dapat dinafikan begitu saja dalam madzhab *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah.* Terdapat banyak dalil dalam Alquran dan hadist untuk dijadikan *hujjah* (argumentasi) bagi kenyataan tersebut. Tulisan ini akan mendatangkan lima hadist dari tiga sumber *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* untuk mendukung pendapat tersebut. Hadist nomor 1477 dari *Sahih Bukhari* mengungkapkan:

> Dari Abdurrahman bin Abu Laila r.a katanya: Ka'ab bin Ujrah menjumpai saya, lalu ia berkata: 'Bolehkah saya hadiahkan kepada engkau satu hadiah yang saya dengar dari Nabi Muhammad?' Jawab saya: 'Ya, baiklah! Hadiahkanlah kepada saya!' Lalu ia berkata: 'Kami bertanya pada Rasulullah: 'Bagaimanakah caranya shalawat kepada tuan sekeluarga? Sesungguhnya Tuhan telah mengajar cara kami memberi salam.' Beliau bersabda: 'Bacalah: Wahai Tuhan! Berilah rahmat atas Muhammad dan keluarga Muhammad, sebagaimana Engkau telah memberi rahmat atas Ibrahim dan keluarga Ibrahim! Sesungguhnya Engkau Maha Terpuji lagi Maha Mulia. Wahai Tuhan! Berilah keberkatan atas Muhammad dan keluarga Muhammad, sebagaimana Engkau telah memberi keberkatan atas Ibrahim dan keluarga Ibrahim. Sesungguhnya Engkau Maha Terpuji lagi Maha Mulia' (Bukhari 2002: 201).

Hadist nomor 645 dari Musnad Imam Ahmad mengungkapkan:

> Fadhl bin Dukain menceritakan kepada kami, Yasin al-'Ijli menceritakan kepada kami dari Ibrahim bin Muhammad bin al-Hanafiyah, dari bapaknya dari Ali r.a, dia berkata: Rasulullah bersabda: 'Al-Mahdi berasal dari kami *Ahl al-Bayt*. Allah menerima taubat dan memberi taufik kepadanya pada malam hari. Sanad hadist ini adalah sahih dan kalimat *yuslihuhullahu fi lailatin* pada matan hadist menurut Syarah as-Sanadi oleh Ibnu Katsir menjelaskan ia bermaksud: 'Aku menerima taubatnya, taufik dan ilham kepada akalnya yang sebelumnya tidak diberikan kepadanya' (Ahmad bin Muhammad bin Hanbal 2006: 767).

Hadist nomor 3871 dari Sunan at-Tirmidzi mengabarkan:

> Mahmud bin Ghailan menceritakan kepada kami, Abu Usamah memberitahukan kepada kami dari Fudhail bin Marzuq dari Adi bin Tsabit dari al-Bara' bahwa Rasulullah memandang Hasan dan Husein lalu berdoa: 'Wahai Allah! Sesungguhnya aku mencintai mereka, maka cintailah mereka.' Hadist ini merupakan hadist *hasan sahih* (At-Tirmidzi 1993:720).

Penghargaan dan dedikasi untuk *Ahl al-Bayt* yang ditunjukkan dalam hadist-hadist di atas bukanlah suatu penghargaan semata-mata karena mereka adalah keluarga Rasulullah melainkan karena membawa petunjuk keagamaan yang utuh. Ini terlihat misalnya dalam hadist berikut:

> Nashr bin Abdurrahman al-Kufi menceritakan kepada kami, Zayd bin al-Hasan—yaitu al Anmathi—menceritakan kepada kami, dari Ja'far bin Muhammad, dari ayah Ja'far, yaitu Muhammad, daripada Jabir bin Abdullah, ia berkata: Aku pernah melihat Rasulullah melaksanakan ibadah haji pada hari Arafah, saat itu Beliau sedang berkhutbah di atas untanya; Al-Qashwa. Aku mendengar Beliau bersabda: Wahai manusia, sesungguhnya aku telah meninggalkan

> (sesuatu) untuk kalian, sepanjang kalian berpegang teguh kepada sesuatu itu niscaya kalian tidak akan pernah tersesat, yaitu kitab Allah dan *itrati*, keluargaku.

Hadist ini termuat dalam *Sahih Sunan*-nya At-Tirmidzi, dengan hadist nomor 3786, pada bab sifat-sifat utama keluarga Nabi Muhammad (2007: 864). Oleh karena itu, *Ahl al-Bayt* mendapat tempat yang istimewa dan sama besarnya dengan Alquran dalam hadist tersebut, sudah tentu Alquran sendiri sebagai wahyu Allah telah pula mengabarkan keistimewaan *Ahl al-Bayt* ini. Hadist berikut menunjukkan nilai sesungguhnya *Ahl al-Bayt* di sisi Islam. Hadist ini dapat ditemukan dalam *Sahih Sunan* At-Tirmidzi nomor 3787 (2007: 865):

> Qutaibah menceritakan kepada kami, Muhammad bin Sulaiman al-Ashbahani menceritakan kepada kami dari Yahya bin Ubaid, dari Atha' bin Abu Rabah, dari Umar bin Khattab bin Abu Salamah—anak tiri nabi Muhammad—ia berkata: Ayat ini diturunkan kepada nabi: 'Sesungguhnya Allah bermaksud untuk menghilangkan dosa darimu, hai *Ahl al-Bayt*, dan membersihkanmu sebersih-bersihnya,' (Al-Ahzab: 33) tentang keluarga Beliau. Beliau kemudian memanggil Fatimah, Hasan dan Husein, dan menutupi mereka dengan pakaian. Sementara itu, Ali bin Abu Thalib berada di belakang Beliau, dan Beliau pun menutupinya dengan pakaian. Beliau kemudian berdoa: 'Ya Allah, sesungguhnya mereka adalah keluargaku. Maka hilangkanlah dosa daripada mereka, dan sucikanlah mereka sesuci-sucinya.' Ummu Salamah berkata: '(Apakah) Aku bersama mereka ya Nabi Allah.' Rasulullah menjawab, 'Engkau tetap pada tempatmu, dan engkau tetap dalam kebaikan.'

Kedua hadist tersebut mengandung nilai *hasan gharib* yang memberi penegasan supaya tidak mengabaikan Alquran dan *Ahl al-Bayt* selain menguraikan siapakah yang dimaksudkan dengan *Ahl al-Bayt* Rasulullah.

Hadist-hadist di atas, dan banyak lagi hadist lain, dengan nyata memberi penghargaan yang tinggi kepada *Ahl al-Bayt* Rasulullah dan meletakkan status *Ahl al-Bayt* di tempat yang tidak dapat diganggu gugat. Karena esai ini bertujuan untuk membicarakan sosok Sayyidina Husein dalam karya klasik Melayu maka tiga dalil keutamaan *Ahl al-Bayt* menurut sumber-sumber madzhab *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* di atas dianggap cukup memadai untuk menunjukkan kedudukan Sayyidina Husein sebagai salah seorang *Ahl al-Bayt* Rasulullah. Sehubungan dengan itu, melihat masyarakat Melayu di Nusantara yang sebagian besar adalah penganut dan pendukung madzhab *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*, maka tidak berlebihan jika mengandaikan bahwa orang Melayu di wilayah ini

turut meletakkan *Ahl al-Bayt* di tempat yang sewajarnya sebagaimana diperintahkan oleh Allah dan Rasulullah. Persoalannya apakah sosok *Ahl al-Bayt*, dalam konteks ini secara lebih khusus Sayyidina Husein, benar-benar eksis dalam karya klasik Melayu?

Kedudukan Tiga Hikayat

Sebelum mengupas persoalan yang dikemukakan di atas, terlebih dahulu perlu diperkenalkan tiga hikayat yang dimaksud yaitu *Hikayat Hasan Husein Tatkala Kanak-Kanak, Hikayat Hasan Husein Tatkala Akan Mati*dan *Hikayat Tabut. Hikayat Hasan Husein Tatkala Kanak-Kanak* dapat ditemukan di bawah katalog van Ronkel (1909) di halaman 490 dan katalog Naskah Melayu Museum Pusat Indonesia di Jakarta (1972) di halaman 197. Hikayat ini sepanjang 27 halaman, sebanyak 16 baris, bertulisan Jawi dan menceritakan perihal Sayyidina Hasan dan Sayyidina Husein yang disuruh memilih pakaian ketika masih kanak-kanak. Naskah hikayat ini sangat dipengaruhi Bahasa Minangkabau. *Hikayat Hasan Husein Tatkala Akan Mati* juga ditemukan di bawah katalog van Ronkel (1909) di halaman 488 dan katalog Naskah Melayu Museum Pusat Indonesia di Jakarta (1972) pada halaman 197. Hikayat ini sepanjang 11 halaman, sebanyak 16 baris, bertulisan Jawi dan menceritakan perihal Sayyidina Hasan yang diracun dan Sayyidina Husein yang dibunuh oleh Yazid bin Mu'awiyah. Naskah hikayat ini sebenarnya adalah lanjutan dari *Hikayat Hasan Husein Tatkala Kanak-Kanak*. Naskah ini juga dipengaruhi Bahasa Minangkabau. Sementara itu *Hikayat Tabut* juga ditemui di bawah katalog van Ronkel (1909) di halaman 225 dan katalog Naskah Melayu Museum Pusat Indonesia di Jakarta (1972) di halaman 194. Hikayat ini sepanjang delapan halaman, sebanyak 16 baris, bertulisan Jawi dan menceritakan perihal sosok Nastal yang mencoba mengambil mustika yang terdapat pada pinggang Sayyidina Husein setelah Beliau wafat. Menurut hikayatnya, Nastal ditampar oleh jenazah Sayyidina Husein hingga pingsan, di mana ia melihat arak-arakan para malaikat, para nabi, bidadari menangisi jenazah Sayyidina Husein. Setelah sadar dari pingsan, Nastal kemudian bertaubat dan memulai upacara perarakan tabut dan perkabungan memeringati kesyahidan Sayyidina Husein di Karbala.

Sebelum membahas lebih lanjut sosok Sayyidina Husein dalam tiga hikayat tersebut, perlu dijelaskan terlebih dahulu posisi tiga hikayat ini

dalam khazanah sastra Melayu. Menurut Vladimir Braginsky (2004: 35), terdapat tiga era besar dalam menentukan kedudukan sastra Melayu lama. Era pertama adalah era sastra Melayu lama yang meliputi kurun ketujuh hingga paruh pertama kurun ke-14. Era seterusnya adalah era awal sastra Islam dari paruh kedua kurun ke-14 sehingga paruh pertama kurun ke-16. Era yang ditandai sebagai karya klasik Melayu adalah merujuk kepada era puncak persuratan Melayu. Era ini bermula dari paruh kedua kurun ke-16 hingga paruh pertama kurun ke-19.

Untuk memastikan kedudukan tiga hikayat di atas, petunjuk yang dapat digunakan adalah dengan mengetahui kedudukan *Hikayat Muhammad Hanafiyah*, yang dikaitkan dengan ajaran madzhab Syiah (Harun Jaafar 2002: 114-133). Menurut Jaafar, selain hikayat tersebut, hikayat-hikayat lain yang berkaitan dengan Syiah adalah *Kitab Siffin*, *Kitab al-Nahrawan*, *Kitab Maqtal Ali*, *Hikayat Raja Handak,* dan *Hikayat Raja Lahad*. Sebagai pengkaji sastra Melayu klasik yang terkenal di Barat, Braginsky turut meletakkan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* sebagai karya dengan pengaruh Syiah yang kental. Beliau menyatakan hikayat ini adalah pengaruh langsung dan terjemahan karya seorang penulis Arab bernama Abu Mikhnaf. Braginsky berpendapat:

> *The transformation of Muhammad Hanafiyah into a real hero, connected with an attempt to declare him the 'righteous leader' (Mahdi) after the death of his stepbrothers Hasan and Hussain, was initiated by some Shi'ite sects which claimed that he had not died but was only hiding in the mountains, and which expected his 'second coming' before long. An important part in the creation of the myth of Muhammad Hanafiyah was played by a piece written by the medieval Arab writer Abu Mikhnaf, which became the model for the Persian tale formed in the fourteenth century and which was translated into Malay at about the same time* (2004: 181).
>
> Transformasi Muhammad Hanafiyah menjadi pahlawan sejati, berkenaan dengan upaya untuk menjadikannya sebagai 'pemimpin yang lurus' (Mahdi) setelah terbunuhnya saudara-saudara tirinya Hasan dan Husein diinisiasikan oleh kelompok-kelompok Syiah yang belum mati, tetapi bersembunyi di gunung-gunung, yang sedang menanti 'kedatangannya yang kedua'. Bagian penting dalam pembangunan mitos Muhammad Hanafiyah ini diangkat oleh sebuah karya yang ditulis seorang Arab dari abad pertengahan yang kemudian menjadi model bagi penulisan bergaya Persia yang terbentuk pada abad ke-14 dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu kurang lebih pada masa yang sama (2004: 181)

Dalam argumentasi *Hikayat Muhammad Hanafiyah* sebagai 'saduran' karya Abu Mikhnaf, Braginsky sebenarnya merujuk L.F Brakel yang lebih awal menyusun dan mengkaji hikayat tersebut. Brakel dengan

jelas menyatakan "karya Abu Mikhnaf adalah induk dari *Hikayat Muhammad Hanafiyah*" (L.F Brakel 1988: 29).

Kedudukan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* amat kuat dalam masyarakat Melayu. Hikayat ini merupakan karya yang dibaca bangsawan dan pahlawan dalam kalangan istana Melayu Malaka. *Hikayat Muhammad Hanafiyah* juga muncul dalam kalangan masyarakat Melayu sebelum 1511. Ismail Hamid (1983: 145) menyatakan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* sebagai sebuah roman dengan tokoh Islam:

> *The earliest known of the Malay hikayat about muslim heroes are dated 1511 when Sejarah Melayu mentions that the Malay war chiefs and young nobles requested that the romances of Muslim heroes be read during the night when Malacca was under siege by the Portuguese. Two romances available at the Malacca's Court were Hikayat Muhammad Hanafiyah and Hikayat Amir Hamzah. Based upon the report of Sejarah Melayu, R.O Winstedt suggests that the romance about Muhammad Hanafiyah was already translated into the Malay language by 1511. The account of Sejarah Melayu is corroborated by the existence of the romance about Muhammad Hanafiyah among the manuscripts bought for Cambridge University Library by the widow of Erpenius. The manuscripts originally belonged to Pieter Floris, who bought them during his visit to Acheh on 1603 and 1604.*

> Hikayat Melayu yang paling awal diketahui mengenai para pahlawan tertanggal 1511, ketika *Sejarah Melayu* mencantumkan bahwa panglima-panglima Melayu dan kaum istana yang muda-muda meminta agar cerita-cerita roman pahlawan Muslim dibacakan pada malam hari ketika Malaka ketika itu dikepung oleh Portugis. Dua roman yang ada di istana Malaka adalah *Hikayat Muhammad Hanafiyah* dan *Hikayat Amir Hamzah*. Berdasarkan laporan yang ada di *Sejarah Melayu*, R.O. Winstedt menunjukkan bahwa cerita roman mengenai *Muhammad Hanafiyah* sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu pada tahun 1511. Cerita dalam *Sejarah Melayu* ini sama dengan keberadaan cerita roman mengenai Muhammad Hanafiyah yang ada di antara manuskrip yang dibeli untuk Perpustakaan Universitas Cambridge dari jandanya Erpenius. Manuskrip-manuskrip ini sebelumnya dimiliki oleh Pieter Floris, yang membelinya ketika datang ke Aceh pada 1603 dan 1604.

Tanggapan bahwa *Hikayat Muhammad Hanafiyah* sebagai sebuah karya dengan pengaruh Syiah cukup signifikan dan menunjukkan istana Malaka telah terlebih dahulu dipengaruhi oleh Syiah. Bahkan, istana Malaka meletakkan kedudukan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* di tempat yang sangat penting pada saat genting (A. Samad Ahmad 2003: 268).

> Maka sahut Tun Muhammad Unta, "Benarlah seperti kata tuan-tuan itu; baiklah Tun Indera Segara pergi pohonkan *Hikayat Muhammad Hanafiyah*, sembahkan mudah-mudahan dapat patik-patik itu mengambil faedah dari padanya, kerana Peringgi akan melanggar esok hari."

Jaafar dalam argumentasinya tentang pengaruh Syiah pada *Hikayat Muhamad Hanafiyah* menyatakan, "Mengagung-agungkan Ali dan keluarganya adalah satu di antara ciri-ciri pegangan Syiah" (2002: 124). Tanggapan dangkal ini, yaitu memuja *Ahl al-Bayt* sebagai ciri ajaran Syiah, sebenarnya telah ditolak dengan beberapa hadist dari sumber *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* dalam diskusi di awal tulisan ini. Dalam konteks esai ini, Braginsky mengelompokkan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* sebagai salah satu karya dari era kedua (era awal sastra Islam). Berdasarkan pengelompokan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* dalam era paruh kedua kurun ke-14 sehingga paruh pertama kurun ke-16, kedudukan Syiah dalam masyarakat Melayu mendapat tempat sejak dulu. Hal ini menunjukkan pemerintah Melayu pernah memberikan satu penghargaan yang besar terhadap madzhab Syiah yang mendukung keutamaan *Ahl al-Bayt.* Brakel menulis:

> Sementara itu di Melayu, yaitu tempat pengaruh Syiah mendapat kedudukan yang penting pada awalnya, perubahan-perubahan yang sama tidak mungkin berlaku. Akan tetapi, apabila pengaruh Sunni di dunia Islam meningkat, yaitu semakin ortodoks, maka rasa benci terhadap teks-teks yang heterodoks seperti *Hikayat Muhammad Hanafiyah* pasti akan timbul (1988: 25).

Sekali lagi, dalam konteks tulisan ini, seperti yang disebut di awal, bahwa Braginsky telah mengelompokkan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* sebagai salah satu karya dari era kedua (era awal sastra Islam). *Hikayat Muhammad Hanafiyah* membicarakan peristiwa berdarah Karbala yang membawa kepada pembunuhan dan kesyahidan Imam Husein. Sementara *Hikayat Hasan Husein Tatkala Kanak-Kanak*, *Hikayat Hasan Husein Tatkala Akan Mati* dan *Hikayat Tabut* adalah tiga hikayat yang saling berkaitan, yang juga mengisahkan peristiwa Karbala. Oleh karena ketiga hikayat yang dibicarakan ini memiliki kecenderungan yang jelas terhadap peristiwa Karbala yang diungkapkan dalam *Hikayat Muhammad Hanafiyah*, maka tidak berlebihan untuk meletakkan ketiga hikayat di atas juga dalam era kedua yaitu era awal sastra Islam. Selain itu dapat juga diandaikan bahwa ketiga hikayat di atas turut menerima pengaruh Syiah karena muatannya yang menceritakan tragedi Karbala selain "mengagungkan Ali bin Abu Tholib dan keluarganya".

Akan tetapi, timbul pertanyaan lain, apakah *Hikayat Hasan Husein Tatkala Kanak-Kanak*, *Hikayat Hasan Husein Tatkala Akan Mati* dan *Hikayat Tabut* adalah karya-karya Sunni dengan pengaruh Syiah atau karya Syiah dengan pengaruh Sunni. Jaafar (2002: 129-130) secara tidak langsung menyatakan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* adalah kesan langsung pengaruh ajaran Syiah. Menarik sekali untuk mengungkapkan hal ini sekali lagi bahwa kerajaan Melayu Malaka telah secara terbuka menerima ajaran-ajaran Syiah di istana. Jaafar (2002) menekankan "hubungan kesusastraan yang akrab dengan masyarakat" di mana beliau berpendapat "aktivitas kesusastraan adalah produk *tamadun* manusia". Dalam esai nya, Harun turut menyebut sepintas sambutan *Asyura* dan *Perarakan Tabut* sebagai bagian dari budaya Melayu yang dipengaruhi Syiah. Beliau selanjutnya secara implisit mengakui penduduk wilayah ini pernah menganut madzhab Syiah atau sekurang-kurangnya sangat terpengaruh dengan ajaran Syiah. Jaafar (2002) berpendapat:

> Dari satu segi, usaha itu berhasil. Umat Islam di Nusantara turut memuliakan tarikh itu dan tabut pernah diadakan di Aceh, Padang dan lain-lain. Ini mungkin disebabkan oleh pengaruh Syiah yang datang lebih dahulu ke daerah itu dan kemudian dilemahkan oleh aliran *Ahl as-Sunnah* yang masih melekat dalam jiwa penduduk daerah itu. Hingga kini masih ada umat Islam di Semenanjung Malaysia yang menyambut tarikh itu dengan menyediakan bubur Asyura. Bagaimanapun, mereka gagal men-Syiah-kan seluruh umat Islam di wilayah ini karena dinasti Mamaluk mengirim Syaikh Ismail yang berhasil menghalangi perpindahan kepercayaan masyarakat ke madzhab Syiah.

Hal lain yang amat penting untuk disebutkan di sini adalah kedudukan dan peranan sastra tradisional dan klasik Melayu sebagai sebuah wadah untuk mendidik dan mengajar. Siti Hawa Haji Salleh (2009: 27) menyatakan:

> Kebanyakan hasil kesusastraan Melayu tradisional adalah kesusastraan fungsional atau *functional literature*. Karya tersebut dilahirkan dengan tujuan tertentu dan diharapkan memenuhi fungsi tertentu, bukan sekedar sebagai hiburan semata-mata. Fungsi itu berbeda dari satu kelompok dengan kelompok lainnya, tetapi pada dasarnya, tujuan utamanya adalah untuk kebaikan masyarakat pada zaman itu.

Seperti yang telah ditunjukkan sebelumnya, istana Malaka dengan sengaja meletakkan kedudukan *Hikayat Muhammad Hanafiyah*

sebagai tonggak pedoman di saat ada serangan musuh dari luar. Ini menimbulkan persoalan, apakah yang diajarkan dan "diambil faedahnya" oleh pemerintah Malaka pada waktu itu agar pahlawan-pahlawannya mempelajari "sebuah karya Syiah". Atau dengan kata lain, mengapa istana Malaka meletakkan kedudukan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* sebagai rujukan pembakar semangat keperwiraan jika hikayat ini dinilai sebagai "sebuah karya yang sarat dengan unsur Syiah". Petunjuk ini memungkinkan satu tanggapan awal yang penting untuk diajukan; yaitu umat Islam pada waktu itu sudah amat terbuka dan bersedia merujuk kepada "kebaikan", meminjam istilah Haji Salleh, berbagai madzhab termasuk kitab atau hikayat yang dikaitkan dengan madzhab Syiah. Pandangan ini tidak boleh dipinggirkan begitu saja. Haji Salleh menegaskan, "Hasil kesusastraan memberikan alur pemikiran tertentu baik secara langsung mapun secara implisit, dalam bentuk atau *genre* apapun" (ibid.).

Seperti telah dinyatakan, *Hikayat Hasan Husein Tatkala Kanak-Kanak*, *Hikayat Hasan Husein Tatkala Akan Mati* dan *Hikayat Tabut* identik dengan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* dari segi temanya. Ini juga menunjukkan bahwa bukan hanya hikayat Syiah yang pernah ada dan mendapat tempat di hati masyarakat Melayu. Persoalan selanjutnya, bagaimana, meminjam ungkapan Brakel, "Pengaruh Sunni di dunia Islam menjadi kian meningkat, yaitu semakin ortodoks," sehingga menyebabkan timbul "semacam rasa benci" terhadap teks-teks yang heterodoks seperti *Hikayat Muhammad Hanafiyah*? Kata ortodoks yang dimaksudkan oleh Brakel tidak diuraikan lebih lanjut dalam kajian beliau yang terkenal itu. Akan tetapi, dengan menekuni kajian-kajian lain mengenai perkembangan Islam di Nusantara, akan membawa kita pada satu isyarat yang amat jelas, bahwa permulaan ortodoksi di Melayu adalah pada saat berlakunya Perang Paderi di Minangkabau. Perang Paderi adalah pertikaian agama antara kaum adat yang menjadi pemimpin di Minangkabau dengan golongan Mahali yang dikenali sebagai kaum paderi di Sumatera. Pertikaian ini berujung pada perang saudara yang kemudian memungkinkan campur tangan Belanda di Sumatera sekitar tahun 1830-an.

Istilah lain untuk kaum Paderi adalah Wahabiyah. Untuk memahami persoalan ini, kajian utama yang dianjurkan antara lain adalah kajian Taufik Abdullah (1971) yang menguraikan perkembangan pergerakan kaum muda di Sumatera Barat. Kajian ini

akan menunjukkan bagaimana Wahabiyah yang awalnya ortodoks di Minangkabau telah berubah menjadi kaum muda dan menjadi lebih progresif sehingga hari ini dipandang sebagai kelompok moderat:

> *The traditional conception of alam as a harmony among contradictions faced a major challenge at the turn of the nineteenth century from an ortohodox religious reform movement, the Paderi. Launched by three Minangkabau hadji, who had been influenced by the Wahabiyahst in Arabia, the movement rejected the idea of a balance between adat and Islam. Rather than 'purity of heart', the Paderi stressed the outward manifestation of religiously correct behavior. Instead of harmony, the Paderi aimed at the predominance of religious law (sjarak) over other rules and standards. This militant, religous movement condemned traditional practices as against the sjarak. It thereby threatened the whole concept of alam and caused a major civil war. The fierce struggle was not just a conflict between fanatical religious believers and the custodians of the old order; it was also one between a totalistic and a relative view of the world* (Abdullah 1971:5).

> Konsep tradisional alam sebagai harmoni di antara berbagai kontradiksi berhadapan dengan tantangan besar ketika memasuki abad ke-19 yang dihadapi gerakan reformasi keagamaan ortodoks, kaum Paderi. Didirikan oleh tiga haji dari Minang, yang telah dipengaruhi oleh kaum Wahabiyah di Arabia, gerakan tersebut menolak ide mengenai keseimbangan antara adat dan Islam. Bukannya fokus pada 'kemurnian hati', kaum Paderi menitikberatkan pada manifestasi luar dari sikap keagamaan yang benar. Bukannya harmoni, kaum Paderi menyasar pada keutamaan hukum agama (syariah) di atas regulasi dan standar umum [etika]. Gerakan keagamaan militan ini mengkritik praktek-praktek tradisional yang bertentangan dengan syariah. Karena itu, ia mengancam secara utuh konsep alam dan menyebabkan perang saudara. Perjuangan yang keras ini bukan saja merupakan konflik antara kaum agamawan yang fanatik dengan para penjaga ordo lama; ia juga merupakan konflik antara cara pandang dunia yang totalistik dan relatif (Abdullah 1971: 5).

Insiden Perang Paderi ini juga dapat dibaca dalam sebuah teks klasik yaitu *Surat Keterangan Syaikh Jalaluddin*. Teks ini mengisahkan secara terperinci bahwa Perang Paderi membawa campur tangan asing di Sumatera. E. Ulrich Kratz dan Adriyetti Amir dalam pengantar *Surat Keterangan Syaikh Jalaluddin* karangan Fakih Saghir merujuk Perang Paderi sebagai perang antara pendukung adat dan pendukung Wahabiyah:

> Selain itu, *Surat Keterangan Syaikh Jalaluddin* juga melukiskan secara terperinci konflik antara kaum Paderi sendiri yang tidak sepahaman dalam menentukan tindakan yang patut diambil untuk menangani

penyebaran paham Wahabiyah. SKSJ dan pengarangnya jelas berpihak kepada kelompok moderat yang mencari jalan tengah dan kurang menyetujui tindakan yang berunsur kekerasan. Teks ini berakhir dengan kedatangan oang Belanda, yang diterima dengan baik oleh kelompok yang moderat sebagai salah satu cara untuk mengakhiri perselisihan itu. Jelas sekali SKSJ menyalahkan kelompok yang radikal itu atas keterlibatan orang luar dalam penyelesaian konflik tersebut (2002: ix).

Merujuk kembali kepada istilah "ortodoks" oleh Brakel, jelas dalam konteks ini, kelompok ini mengisyaratkan golongan Wahabiyah. Tidak mustahil gerakan ortodoks atau Wahabiyah inilah yang menjadi puncak kemerosotan tanggapan terhadap hikayat-hikayat Syiah atau yang berunsur Syiah di Melayu. Golongan Wahabiyah diketahui menolak golongan Syiah dan menganggapnya kafir.

Proses de-Syiahisasi ini telah disentuh oleh Edwin Wieringa dalam artikel beliau yang amat penting berjudul *Does Traditional Islamic Malay Literature Contain Shi'itic Elements? Ali and Fatimah in Malay Hikayat Literature*. Dalam tulisan tersebut, Wieringa menyatakan terdapat sekurang-kurangnya tiga hikayat klasik awal Islam, antara lain, *Hikayat Nabi Mengajar Ali bin Abu Thalib*dan *Hikayat Abu Samah* yang memaparkan kebodohan Umar bin Khattab. Beliau selanjutnya menyatakan telah terjadi proses 'netralisasi' unsur-unsur Syiah sehingga bukan Imam Ali saja yang disanjung, tetapi Umar yang dikutuk sebelumnya dalam hikayat Melayu tidak lagi digambarkan necara negatif. Bahkan dalam beberapa kasus, laknat terhadap Umar telah dibuang sama sekali dari teks (1996: 104-105):

As the majority of the Malay manuscripts date from the nineteenth century it is only natural to find only remnants of Shi'itic influences in the hikayat which have survived. The textual witnesses cannot be characterized as distinctly Shi'itic. Yet it is remarkable to find so much attention for Ali and Fatimah in hikayat literature. What is more, their roles in hikayat are wholly congruous with popular Shi'itic imagery. Especially in the stories about Ali as the wise judge, Ali can be praised at Umar bin Khattab's expense. Umar bin Khattab, however is not portrayed too negatively and the normal Shi'itic cursing of Umar bin Khattab's name is entirely left out. Summing up then, the prominent place of Ali and Fatimah in Malay hikayat literature is to be explained by the early introduction of these stories as popular reading matter for neophytes when Indonesian Islam still had a Shiah tinge. In the course of time, the popular stories, in which Ali and his family played a prevalent part, weregradually neutralized to such and extent that no Sunni believer could object to them. (1996: 107).

> Karena kebanyakan manuskrip Melayu tertanggal abad ke-19, maka wajar kalau kita hanya melihat sisa-sisa dari pengaruh Syiah dalam hikayat-hikayat yang masih bertahan. Bukti-bukti tekstual tidak dapat serta-merta dikarakteristikkan sebagai Syiah. Hanya saja, jelas sekali perhatian yang besar terhadap Ali dan Fatimah dalam sastra hikayat. Lebih jauh lagi, peranan mereka dalam hikayat sangat kongruen dengan imaji-imaji populer di kalangan Syiah. Hal ini sangat terlihat dalam cerita-cerita mengenai Ali sebagai hakim yang adil, di mana Ali dapat disanjung sedang Umar bin Khattab tidak. Akan tetapi, nama Umar tidak digambarkan terlalu negatif; bahkan olok-olokan terhadap Umar dihapuskan sama sekali. Pendeknya, posisi penting Ali dan Fatimah dalam sastra hikayat Melayu dapat dijelaskan sebagai bacaan populer untuk orang-orang baru ketika Islam di Indonesia masih terpengaruh oleh Syiahisme. Seiring dengan perjalanan waktu, di mana Ali dan keluarganya sebelumnya berperan besar, lambat-laun dinetralisir hingga yang bermadzhab Sunni tidak lagi dapat menolaknya (1996: 107).

Diskusi di atas memberi informasi penting bahwa berdasarkan hikayat-hikayat Melayu yang ada, orang Melayu telah menerima, terpengaruh atau amat terbuka dengan ajaran Syiah sampai dilakukannya de-Syiahisasi yang mengakibatkan hikayat-hikayat ini kurang dikenali sama sekali oleh masyarakat Melayu dewasa ini. Dengan mengambil contoh *Hikayat Nabi Mengajar Ali* dan *Hikayat Abu Samah* yang memaparkan 'kebodohan' Umar, jelas terlihat bahwa hikayat ini merupakan hikayat dengan ajaran Syiah. Hal ini karena menurut Wierenga "sebagaimana diketahui, nama Umar tidak akan pernah disebut oleh Syiah sejati kecuali dengan diiringi oleh hujatan" (1996:104). Oleh kerena itu, dapat disimpulkan, *Hikayat Muhamamad Hanafiyah*, *Hikayat Hasan Husein Tatkala Kanak-Kanak*, *Hikayat Hasan Husein Tatkala Akan Mati* dan *Hikayat Tabut* adalah hikayat atau karya klasik Melayu yang mengandung ajaran Syiah dan bukan hikayat Sunni dengan pengaruh Syiah.

Sosok Sayyidina Husein

Sebagai sebuah hikayat dengan ajaran Syiah, *Hikayat Hasan Husein Tatkala Kanak-Kanak*, menonjolkan Sayyidina Husein sebagai cinta Rasulullah yang ditampilkan sebagai "buah hati sibiran tulang". Kutipan berikut menunjukkan kedekatan Sayyidina Hasan dan Sayyidina Husein dengan kakek mereka, Nabi Muhammad:

> Setelah itu maka Jibril pun kembali ke hadirat Allah ta'ala menyembahkan sabda Rasulullah. Maka firman Allah pun menyuruh Jibril mengambil pakaian dua helai dari dalam surga.

Sehelai bernama kain *sundustin istibraq*. Sehelai bernama kain *gendam*. Barang siapa memperoleh warna yang hijau maka akan mati minum racun. Barangsiapa memperoleh pakaian yang merah akan mati dibunuh hulubalang Raja Yazid. Itulah kain yang dianugerahkan kepada kekasihku, supaya tahu ia akan kematian cucunya Hasan dan Husein. Jibril pun turun kembali kepada Rasulullah. Rasulullah pun masygul seketika mendengar Jibril menyampaikan kematian Hasan Ali dan Husein. Maka Rasulullah berkata, "Jibril, apakah aku akan melihat cucuku Hasan Ali dan Husein?" Jibril menjawab, "Ya Rasulullah, kematian cucu tuan akan terjadi sepeninggal tuan. Abu Bakar pun tiada lagi, Umar bin Khattab dan asmanya pun tiada lagi. Ibunya Fatimah pun tiada lagi, ia mati sepeninggal tuan, hanya ada saudaranya anak tuan baginda Ali bin Abu Thalib dalam negeri Banur Banir anak Putri Hanafiyah itulah saudara Hasan Ali dan Husein." Setelah itu Rasulullah memberikan pakaian kepada Hasan Ali dan Husein. Maka kata Rasulullah, "Hai cucuku nanda berdua, inilah pakaian yang sangat engkau kehendaki, ambil olehmu menurut kehendakmu." Maka baginda Amir Hasan pun mengambil baju yang berwarna hijau. Maka baginda Amir Husein pun mengambil baju berwarna merah. Rasulullah pun tahu bahwa kematian cucunya Hasan karena diracun orang dan Husein mati dibunuh oleh Raja Yazid celaka.

Selain itu, hikayat ini juga memaparkan ratapan, pembacaan musibah, *ma'tam* panjang Sayyidah Fatimah az-Zahra:

Setelah itu terdengar oleh tuan Fatimah kata junjungan Rasulullah kepada anaknya, Fatimah pun menangis, demikian bunyi tangisnya, "Ahmad Muhammad alaminullah, cahaya mataku Fatimah, cahaya mas junjunganku, cahaya mata tuan Fatimah, cahaya mata tuan Hadijah, cahaya mata pengikut Mekah dan Madinah bapaknya tuan Fatimah nenek anda Hasan Ali dan Husein, saudara Muhammad Hanafiyah, maulah melihat seketika payung panji Madinah, junjungan Mekah Madinah, junjungan payung panji alam Madinah, tiang suluh ka'bah Allah yang mulia bagi Mekah Madinah.Tidak dinyana tidak disangka tuan di atas akan binasa, buah hati pengarang jantung, junjungan Hasan Ali dan Husein. Marilah melihat tuan kandung, buah hati sibiran tulang, buah iga cahaya biji mataku, buah hatiku, cahaya suratan sibiran tulang, pergantungan hati junjunganku pengikut alam Mekah Madinah. Hilang siapa kan mencari tuan kandung Hasan Ali dan Husein. Hati rusuh tidak melihat apakah dia untung baik atau mati sepeninggalanku. Sudah untung sudah suratan anakku mati tidak… junjungan Hasan Ali dan Husein sensara bunda Ali di Madinah dari anak cucu Rasulullah, ia anak tuan Baginda Ali, cucu tuan Hadijah, anak Tuan Fatimah, junjungan Hasan Ali dan Husein Ahmad Muhammad Rasulullah, buah hati cucu tuan junjunganku Ahmad Muhammad Rasulullah, buah hati tuan bapak baginda Rasulullah, buah hati tuan Fatimah, Mekah Madinah bapak kandung tuan.

Fatimah, junjungan Hasan Ali dan Husein, Ahmad Muhammad Rasulullah buah hati junjunganku.Ahmad Muhammad Rasulullah, buah hati cucu tuan junjunganku Ahmad Muhammad Rasulullah, buah hati tuan bapak baginda Rasulullah, buah hati tuan Fatimah, Mekah Madinah bapak kandung tuan Fatimah, junjungan Hasan Ali dan Husein nenek Ahmad Muhammad Rasulullah, buah hati junjunganku. Ahmad Muhammad Rasulullah, buah hati tuan baginda Rasulullah, buah hati tuanku Hadijah. Ahmad Muhammad Rasulullah pergantungan nyawa badanku, Ahmad Muhammad Rasulullah pergantung isi Mekah Madinah, tidak disabda tidak disangka akam mati buah hati pengarang jantung tiada bapak wa bunda, tiada bunda sedangkan bercerai buah hati. Sebab apa sibiran tulangku, buah hati, sibiran tulangkui, nyawa badanku, cahaya matakulah rusuh nasib, hilanglah rasa buah bicaraku junjunganku Ahmad Muhammad Rasulullah tiang mahligai Mekah Madinah Ahmad Muhammad Rasulullah habib Allah suluh bidang Ka'abah Allah, luluh rasa hatiku hancur rasa tulang benaku mendengar kata junjunganku, ya Hasan ke mana berkata dayang palingan kain baju tuan Hadijah, pakaian tuan Fatimah permata intan kami taruhan tuan Hadijah, kandungan tuan…sibiran mata intan Ummi Salamah, cahaya mata tuan baginda Ali, buah hati Rasulullah, sibiran tuan Hadijah, nyawa badan tuan Fatimah, tingkat pangku hilang tidak kepada hancurlah kulit pemalut tulangku mendengar binasa tidak sangkaan menaruh syak tidak disangkakan, memanggil sudahlah untuk suratan. Anak mati sepeninggalan aku, sudah untung sudah suratan tidak disangkal ajal datang memanggil, siapa dapat memahami,bukan hamba hiba akan nama bukan hamba rusuh akan hilang, junjungan Hasan Ali dan Husein, hidup tiada akan kekal, isi rumahnya ia akan tinggal, kami berjalan antarkan gusar, itulah pula hamba hibaukan. Setelah itu Fatimah menyuruh memanggil anaknya Muhammah Ali Hanafiayah. Maka baginda Ali membawa anaknya Muhammah Ali Hanafiyah kepada rumah Fatimah az-Zahra. Maka Fatimah memangku anaknya Muhammah Ali Hanafiyah, kekasih daripada Hasan Ali dan Husein yang tiada diceraikannya daripada siang jua malam, tiada diberatnya kembali lagi.

Hikayat ini turut menampilkan "perpisahan penuh duka" Sayyidina Husein dengan kakaknya Sayyidina Hasan. Kutipan berikut menceritakan rencana Yazid untuk membunuh Sayyidina Husein di Karbala:

Setelah itu maka bebanlah pada tanah perkuburan. Maka dihentikan orang jenazah, hendak dimasukkan ke dalan kubur. Maka menangislah Baginda Amir Husein, "*Yaa Allah wa Muhammad wali Nur Muhammad Maulana Gulam Muammad Taju I alamin Nur Muhammad, Saidul Alam.*" Maka didengar oleh segala perempuan, Maka menangislah segala perempuan daripada sepanjang jalan serta Putri Syahriban demikian Nur al- Husein bernama tuan

> baginda Amir Hasan anak cucu Rasulullah, ya tuan Fatimah Zainab katakan jua nan racun junjungan kita, supaya putus hati kita baginda amir Husein. Kepadanya ya tuan Syahriban beratlah Putri Zainab serta Putri Syahriban. Adapun junjungan mati di racun Laila Majanah orang yang celaka di upah Yazid. Setelah itu maka lama antaranya, maka berbicaralah pula raja hendak membunuh baginda Amir Husein, maka dikumpul segala rakyatnya, maka berkatalah ia, Aku hendak bicarakan kematian baginda Amir Husein." Maka berkata pula satu orang pandai bicara demikian katanya," Adapun bicara hamba membunuhlah baginda Amir Husein. Kita bawa dia berjalan-jalan ke dalam hutan Kabila. Bermula lagi kutika maka kita tikam dengan senjata niscaya matilah ia.

Sementara itu, *Hikayat Hasan Dan Husein akan Mati* menunjukkan keleluasaan orang Melayu melaknat Yazid selaku pembunuh Sayyidina Husein. Petikan di bawah menyebutkan Yazid sebagai "celaka":

> Maka terdengar oleh Fatimah pun, bertandang sembah kepada Rasulullah demikian bunyi katanya: Ya junjunganku, berapalah maka tuan namakan junjungan serta nama suami hamba. Itulah gerang cucu yang kekasih, junjungan," maka Fatimah pun masgul dari hati tiada suka. Setelah dilihat oleh Rasulullah pun bertandangkan sembang kepada Fatimah serta isi rumahnya mengabarkan kematian cucunya Hasan Ali dan Husein demikian bunyi katanya Fatimah dua hari." Tetapi engkau aku lihat tiada suka dari hatimu Ali aku namai Muhammad Ali Hanafiayah, tiadalah engkau tahu itulah anak kekasihku,tiadalah tahu akan mati anakmu Hasan Ali dan Husein mati dari racun. Hasan mati dibunuh hulubalang Yazid celaka."

Hikayat Tabut juga menekankan pentingnya mengenang tragedi Karbala. Tiga kutipan di bawah ini ditampilkan untuk menunjukkan bagaimana peristiwa Karbala diperingati, berikut perarakan tabut dan panjatan:

> Maka kata Jibril, "Amir Husein ini, sepeninggalan Rasulullah, dianya mati terbunuh oleh kaum Yazid di padang Karbala." Dan menjawab istri Rasulullah bernama Umi Salamah, "Apa kenyataannya oleh kami esok hari?" Maka Jibril pergi mengambil satu genggam tanah di padang Karbala. Maka dikasihnya kepada Umi Salamah. Dan kata Jibril, "Simpan ini tanah baik-baik di dalam *surahi* kaca dan hendaklah diperiksa tanah saban tahun, pada tiap-tiap satu hari bulanMuharram. Dan jika tanah menjadi darah, maka hampirlah mautnya Amir Husein ini."Dan itulah artinya orangmembuat tanah itu. Pada hari empat menjelang lima al-Muharram, orang membuat tabut itu mangambil batang pisang dan mendudukan panja namanya. Artinya hari empat menjelang lima itu hari, tatkala Amir Husein dengan istrinya bernama Sahari Banun anak Raja Kasri. Pada malam kedelapannya orang-orang

membuat tabut, mengarak jari-jari namanya. Artinya orang dari negeri Kufah akan menyongsong Amir Husein di Sungai Kertas.

Hikayat Tabut ini juga mengajarkan kedudukan Sayyidina Husein yang istimewa di sisi Allah di mana syafaat beliau sangat penting untuk mendapat pengampunan Allah:

> Maka terdengar oleh Ja'far ibnu Muhammad tadi bunyi suara demikian itu. Maka lalu diperiksanya, "Hai hamba Allah nama Nastal, mengapakah engkau dan apakah dosa engkau sudah perbuat?"Maka jawab Nastal, "Tatkala Umar bin Khattab Syahid dan Abdullah Zaid dan Simarlajib sudah membunuh Amir Husein. Maka segala orang-orang Raja Yazid bersuka-sukaan makan dan minum. Pada tengah malam dianya sudah tidur semuanya, maka hamba hendak mengambil mustika di dalam pinggang Amir Husein. Pikiran hamba, jikalau hamba ambil manikam itu, barangkali sampai di anak cucu-cucu aku memakannya tidak habis. Maka hamba pegang pinggang Amir Husein, lantas mayat Husein menampar mukaku. Itulah sebabnya menjadi hitam serta dipegang tanganku, lantas aku potong tangannya yang kanan. Dan kau pegang juga pinggang Amir Husein dan dipegangnya juga tangan aku, lantas aku jatuh pingsan. Itulah sebabnya aku minta ampun dengan bersungguh-sungguh ini."Maka Jawab Ja'far ibnu Muhammad, "Hai Nastal, tiada kau mendapat ampun daripada Allah, melainkan apa yang engkau lihat di dalam pingsan itu perbuatlah olehmu. Mudah-mudahan engkau mendapat ampun dari Amir Husein." Dan itulah sebab orang membuat tabut.

Menurut Jumsari Yusuf, Aisyah Ibrahim, Nikmah A. Soenardjo dan Hani'ah (1984: 19) upacara tabut amat berakar di Nusantara dan "berfungsi memperingati kematian Hasan dan Husein sebagai tanda bakti kepada mereka dari penganut Syiah". Mereka turut menyinggung kecenderungan orang Melayu untuk menghindari majelis perkawinan di bulan Muharram. Jelas sekali bahwa sosok Sayyidina Husein dalam ketiga hikayat di atas berhubungan dengan ajaran Syiah. Bahkan ketiga hikayat ini menampilkan peristiwa Karbala dan sosok Sayyidina Husein sebagai cucunda Rasulullah yang sangat bermakna bagi umat Islam.

Kesimpulan

Artikel ini berusaha membuktikan kedudukan *Hikayat Hasan Husein Tatkala Kanak-Kanak*, *Hikayat Hasan Husein Tatkala Akan Mati* dan *Hikayat Tabut* sebagai tiga hikayat dengan ajaran Syiah yang sangat kental dan berakar di kalangan orang Melayu. Ketiga hikayat ini, yang sejajar dengan *Hikayat Muhammad Hanafiyah*, memperkuat tanggapan

bahwa perkabungan dan dedikasi untuk Sayyidina Husein dalam masyarakat Melayu bukanlah sesuatu yang asing. Tanggapan ini menjadi lebih kuat dengan kenyataan bahwa salah satu peranan besar produk sastra klasik adalah untuk mendidik dan bersifat didaktik.

Tidak mustahil juga hikayat-hikayat dengan ajaran Syiah ini merupakan suatu manifestasi pegangan dan petunjuk penting tentang madzhab dan pemikiran awal umat Islam di Nusantara. Sukar untuk menafikan bahwa masyarakat Melayu, seperti umat Islam di wilayah lain juga, sangat dekat dengan sosok Sayyidina Husein selaku panutan, teladan, pedoman, dan model yang menyebabkan citra Sayyidina Husein sangat utuh serta tercermin dalam hikayat sebagai sebuah produk budaya.[]

Daftar Pustaka

Abdullah, Taufik, 1971. *Hools and Politics: The Kaum Muda Movement In West Sumatra (1927-1933)*(New York: Cornell University).

Ahmad, A. Samad, 2003. *Sulalatus Salatin Sejarah Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka).

At-Tirmidzi, Mohd Zuhri (Penerjemah), 1993. *Tarjamah Sunan at-Tirmidzi* (Kuala Lumpur: Penerbitan Victory Agencie).

At-Tirmidzi, Muhammad Nashiruddin al-Albani, 2007. *Shahih Sunan Tirmidzi* (Jakarta: Pustaka Azzam).

Braginsky, Vladimir, 2004. *The heritage of traditional Malay literature* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies).

Brakel, L.F., 1988.*Hikayat Muhammad Hanafiyah* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka).

Bukhari, Zainuddin Hamidy Fachruddin (Penerjemah), 2002.*Shahih Bukhari* (Singapore: Darel Fajr).

G. Clarke, Lynda, 2001. "Elegi (Martsiyah) untuk Husein: Dalam Bahasa Arab dan Persia" dalam *Al-Huda*(1) 3 (Jakarta: Islamic Cultural Centre)

Hamid, Ismail, 1983. *The Malay Islamic Hikayat* (Bangi: Penerbit UniversitiKebangsaanMalaysia).

Hanbali, Ahmad bin Muhammad bin, 2006, Ahmad Muhammad Syakir (Penerjemah). *Musnad Imam Ahmad* (Jakarta: Pustaka Azzam).

Jaafar, Harun, 2002. *Wacana Kesusastraan Melayu Klasik* (Tanjung Malim: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris).

Kratz, E.Ulrichdan Adriyetti Amir, 2002. *Surat Keterangan Syaikh Jalaluddin Karangan Fakih Saghir* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka).

Muslim,Ma'mur Daud (Penerjemah), 2002.*ShahihMuslim* (Singapore: Darel Fajr).

Salleh, Siti Hawa Haji, 2009. *Kelopak Pemikiran Sastra Melayu* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia).

Schimmel, Annemarie. 1986. "Karbala and the Imam Husein in Persian and Indo-Muslim literature"dalam *Al-Serat, Vol XII.*

Wieringa, Edwin, 1996. "Does Traditional Islamic Malay Literature Contain Shi'itic Elements? Ali and Fatimah in Malay Hikayat Literature" dalam *Studia Islamika*(3)4 (Jakarta: Center for the Study of Islam and Society).

Yusuf, Jumsari, Aisyah Ibrahim, Nikmah A. Soenardjo dan Hani'ah, 1984. *Sastra Indonesia Lama Pengaruh Islam* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan).

SYIAHISME DI MALAYSIA

Rabitah Mohamad Ghazali

Pengantar

Studi ini berkenaan dengan Syiah[180] di Malaysia dan posisi mereka di dalam mayoritas *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* (Sunni) yang sangat besar dan cara-cara mereka bertindak untuk mendapat pengakuan di negeri itu. Dalam hal pandangan teologis, mereka sangat As'ari, yang dapat dianggap sebagai teologi Sunni arus utama. Teologinya dinamai sesuai dengan nama orang yang mendirikannya, yaitu Abu al-Hassan al-Asy'ari (874 Hijriyah-936 Masehi), seorang sarjana pendukung teologi Sunni abad ke-10.

Ash'ariyah dapat dilihat sebagai reaksi terhadap rasionalisme ekstrem teologi Mu'tazilah yang sangat berpengaruh pada abad pertengahan semasa periode klasik Islam. Menurut al-Asy'ari, akal manusia masih lebih rendah dibanding wahyu Ilahi karena dianggap tidak mampu membedakan baik dan buruk secara independen. Hanya Allah saja yang berhak memutuskan kebaikan atau keburukan suatu tindakan. Bagi manusia, satu-satunya cara untuk menerima informasi

[180] Dalam artikel ini, saya hampir tidak menggunakan istilah Syiah dan ketika digunakan ia mengacu artinya yang umum yaitu 'partisan' Ali bin Abu Thalib. Saya menggunakan istilah Syiahisme untuk menandakan denominasi yang dilawankan dengan Sunnisme. Istilah Syiah digunakan baik untuk kata sifat dan kata benda. Sebagai kata benda, Syiah berarti seorang penganut Syiahisme.

otentik mengenai kebenaran-kebenaran religius adalah melalui wahyu. Mengenai sifat-sifat ilahiyah, Asy'arimengukuhkannya, meskipun menolak antropomorfisme total. Pandangan ini bertentangan secara tajam dengan apa yang dianut oleh Mu'tazilah dan Syiah Itsna Asyariyah (Imam Dua Belas) yang memandang bahwa penyebutan 'tangan Tuhan' dan sifat-sifat fisik lainnya yang terdapat di dalam Alquran sebagai ungkapan-ungkapan metaforis belaka. Di dalam sejarah teologis Islam, kaum Asy'ari berpendapat bahwa Alquran adalah firman Tuhan yang abadi, sehingga ia tidak diciptakan. Gagasan ini juga bertentangan dengan pandangan Mu'tazilah dan Syiah Itsna Asyariyah.[181]

Dalam soal hukum Islam dan ibadah, sebagian besar kaum Sunni di Asia Tenggara menganut madzhab Syafi'i. Sekarang ini, selain Syafi'i, hanya ada tiga tatacara hukum yang berlaku di kalangan Sunni. Madzhab Hanafi, biasanya dilihat sebagai tatacara hukum yang paling moderat di kalangan Sunni dan paling lazim di Asia Tengah, Turki, di wilayah Balkan dan India. Dulu ia adalah tata cara resmi di Kekaisaran Utsmani, Mughal India dan dinasti-dinasti Muslim lainnya yang berasal dari Turki. Madzhab Maliki, nyaris hanya berlaku secara ekslusif di Afrika bagian utara dan barat laut. Madzhab Hanbali, kebanyakan berlaku di semenanjung Arab. Dalam konteks Malaysia, ketaatan kepada Sunni perlu, dan ia dilindungi dan disebarkan melalui pengertian yang benar dan tepat agar dapat melenyapkan segala penyimpangan. Untuk menjamin stabilitas dan solidaritas spiritual komunitas Muslim di Malaysia, pengertian yang benar akan metode-metode Sunni sangat penting.

Menurut Shahrestani, seorang sarjana terkemuka yang meneliti sekte-sekte dalam Islam, dalam karyanya berjudul *Al-Milal wa Al-Nihal* (Sekte-Sekte dan Kepercayaan-Kepercayaan), menilai kaum Syiah adalah para pengikut Ali bin Abu Thalib dan percaya pada kedudukannya sebagai *imam* dan *khalifah* menurut ajaran-ajaran yang jelas dan surat wasiat Nabi Muhammad.[182] Definisi ini sangat akurat karena Syiah sendiri percaya bahwa alasan untuk mengikuti Ali bin Abu Thalib karena dia dikehendaki oleh Nabi Muhammad dan bahwa keputusan untuk mengikuti siapa bukan keputusan pribadi mereka.

---

181 Azmil Zainal Abidin, "Asas Keintelektualan Tradisi Kalam Asha'irah: Suatu Analisi Metodologikal" dalam *Jurnal Usuluddin* (35), 2012: 1-24.

182 Shahristani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim (1414/1993), *Al-Milal wa Al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, terbitan ketiga), Vol.1,hlm. 169.

Bedanya, setelah Nabi Muhammad wafat, Sunni mengikuti orang yang dipilih di Bani Saqifah dan percaya bahwa Nabi Muhammad menyerahkan kepada umat sendiri untuk memutuskan siapa yang akan diikuti. Meskipun dalam *Firaq al-Shiah* (Kelompok Syiah), Al-Hasan bin Musa al-Nawbakhti menulis bahwa Syiah adalah Partai-nya Ali. Mereka disebut Syiah Ali bin Abu Thalib semasa dan setelah wafatnya Nabi Muhammad, dan dikenal sebagai pengikut Ali dan orang yang percaya pada Ke-Imam-annya.[183] Syaikh al-Mufid mendefiniskan Syiah sebagai orang-orang yang mengikuti Imam Ali, dan percaya pada posisinya sebagai penerus langsung sang Nabi.[184]

Untuk maksud studi ini, Syiahisme dibatasi pada Itsna Asyariyah. Ini adalah suatu pemikiran Islam yang percaya pada Dua Belas Imamyang menggantikan Nabi Muhammad dan menganut praktek-praktek spesifik sebagai konsekuensi sistem kepercayaan ini. Syiahisme adalah denominasi minoritas Islam dan terdiri dari sekitar 10 persen populasi Muslim dunia. Ia sering distigmatisasi kaum Sunni yang merupakan mayoritas. Sementara sebagian besar Syiah merupakan kelompok minoritas di negeri-negeri Muslim, tetapi mereka merupakan mayoritas di Iran (sekitar 90%), Irak (60%), dan Bahrain (60%). Syiah di Iran menjadi perhatian dunia karena Revolusi Islamnya pada 1978-1979 yang berlanjut dengan pendirian Republik Islam Iran. Setelah invasi Amerika ke Irak pada 2003, kaum Syiah memainkan peranan politis yang semakin penting di negeri itu. Suatu bentuk Syiahisme moderat, yang setia kepada Ayatullah Ali Sistani, telah membentuk suatu jaringan kerja yang sangat kuat yang diharapkan memperkuat masyarakat sipil di Irak bagian selatan.[185]

Berdirinya pemerintahan Islam di Iran di bawah kepemimpinan para ulama Syiah, khususnya Ayatullah Ruhollah Khomeini, membangkitkan minat lebih lanjut kepada iman Syiah. Revolusi Islam itu tidak hanya memainkan peran penting dalam kebangkitan kembali kesadaran dan pergerakan-pergerakan Islam di seluruh dunia dan berdampak sangat besar pada ekonomi dan politik dunia, tetapi juga memperbesar rasa ingin tahu tentang Syiah di kalangan publik umum, politisi dan media massa.

---

183 Al-Nawbakhti, al-Hasan ibn Musa (1404/1984), *Firaq al-Shi'ah* (Beirut: Dar al-Idwa'), hlm. 17.

184 Al-Mufid, Shaykh Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man, *Awail al-Maqalat* (Qum: Kungereh-e Shaykh e-Mufid, 1413), hlm.36.

185 Zulkifli, *The Struggle of the Shi'is in Indonesia*, Dissertation, 1996, hlm. 2.

Fatwa Mengenai Syiah

Komite Fatwa dari Dewan Nasional Urusan Agama Islam Malaysia pernah bersidang pada 5 Mei 1996 dan mendiskusikan Syiah di Malaysia. Komite Fatwa ini memutuskan:

- Menyetujui bahwa keputusan Diskusi Komite Fatwa yang dilaksanakan pada 24-25 September 1984 [Paper Bills. 2/8/84, Item 4.2 (2)] mengenai Syiahisme yang menyatakan sebagai berikut: "Setelah mendikusikan makalah ini dan mempertimbangkan hal yang telah diputuskan Komite bahwa sekte Syiah al-Zaidiyah dan Ja'fariyahsaja yang diterima untuk dilaksanakan di Malaysia" kini dicabut.
- Menetapkan bahwa umat Muslim di Malaysia hanya boleh mengikuti ajaran- Islam yang didasari pada apa yang dianut para anggota *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* perihal iman, syariah dan moral.
- Mendukung dan menerima amandemen yang diusulkan kepada Konstitusi Federal dan Konstitusi Negara-Negara (Bagian) untuk segera menetapkan bahwa agama Federasi dan Negara-Negara harus didasarkan pada Islam yang dianut oleh para anggota *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* perihal iman, syariah, dan moral.
- Menetapkan amandemen untuk semua Hukum Negara-Negara dan Hukum Islam agar selaras dengan definisi hukum shariah sebagai berikut: "Hukum Islam atau Hukum-hukum Islam berarti hukum yang didasarkan pada hukum Islam yang dianut para kaum Sunni perihal iman, syariah dan akhlak".
- Menyatakan bahwa ajaran-ajaran selain yang dianut para anggota *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* bertentangan dengan hukum Islam dan hukum-hukum Islam. Oleh karena itu, penyebaran ajaran-ajaran selain yang dianut anggota *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* dilarang.
- Menetapkan bahwa semua umat Muslim di negeri ini agar tunduk kepada hukum-hukum Islam berdasarkan ketatatan hanya kepada ajaran-ajaran para anggota *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah.*
- Menetapkan bahwa publikasi, penyiaran dan penyebaran segala buku, selebaran, film, video, dan hal lain yang berkaitan dengan

ajaran-ajaran Islam yang bertentangan dengan yang dianut oleh para anggota *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah,* dilarang.[186]

Syiah di Malaysia

Dalam perjalanan waktu, jumlah penganut Syiahisme di Malaysia dan jumlah lembaga dakwah, pendidikan dan penerbitan Syiah terus bertambah. Misalnya mulai 1980-an sampai sekarang, koran lokal melaporkan beberapa pengikut Syiah yang telah ditahan. Pada Oktober 1983, *Utusan Melayu* melaporkan bahwa sekelompok orang Malaysia mengkhotbahkan dan menyebarkan secara aktif ajaran Syiahisme dari rumah ke rumah. Koran juga melaporkan sekitar 200 Syiah Imamiyah bertebaran di Petaling Jaya, sebagian dikirim ke Pakistan dan Iran untuk mendalami Syiahisme. Mereka juga benar-benar mempunyai sekolah sendiri di Melaka yang dikelola para cendekiawan Malaysia. Sementara itu pada tahun yang sama, koran-koran lokal menyatakan sekelompok sarjana Malaysia mengikuti seminar Internasional mengenai haji yang diselenggarakan di Dhakka Bangladesh, disponsori oleh asosiasi Iran. Rangkaian seminar berikutnya dilaksanakan pada 1984 di Kelantan. Menurut koran itu, kegiatan itu dihadiri oleh 300 peserta dengan latar belakang yang berbeda-beda. Seminar itu mendiskusikan haji menurut Imam Khomeini. Serambi gedung seminar dipenuhi dengan gambar-gambar sang Imam.[187]

Seperti yang ditunjukkan di atas, adanya individu-individu yang berpengaruh di dalam komunitas Syiah di Malaysia, meskipun jumlahnya kecil, menciptakan peluang untuk menyebarkan ajaran-ajaran Syiahisme. Pada 1992, diajukan sebuah proposal oleh komunitas Syiah di Malaysia yang mencoba mendaftarkan organisasi mereka, Darul Husna, di bawah *Registry of Societies of Malaysia*. Karena perkara itu menyangkut praktek dan kepercayaan yang berbeda dengan yang dianut mayoritas kaum Muslim di Malaysia, Divisi Fatwa diminta untuk memutuskan. Komite telah merundingkan perkara ini berdasarkan maksud-maksud yang dinyatakan komunitas tersebut. Menurut proposal itu, Darul Husna mempunyai tujuan-tujuan sebagai berikut:[188]

---

186 Portal Rasmi Fatwa Malaysia, http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/syiah-di-malaysia(diakses pada 1 Februari 2013).

187 *Utusan Malaysia* and *Berita Harian*.

188 Portal Rasmi Fatwa Malaysia, http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/darul-husna (diakses pada 1 Februari 2013).

1. Memperkenalkan dan menyebarkan ajaran-ajaran Islam yang dikisahkan melalui *Ahl al-Bayt* Nabi.
2. Memberikan bantuan material dan moral kepada para anggota dan semua umat Muslim.
3. Mendorong dan mengajar orang untuk hidup sesuai dengan prinsip berdampingan dengan damai dan prinsip keimaman.
4. Memperluas pengetahuan mengenai Islam menurut Syiah dan melenyapkan kebingungan mengenai Syiah dan meningkatkan perbedaan di antara madzhab-madzhab di Malaysia.
5. Membangun dan mengembangkan masjid.
6. Mengadakan sidang dan mengorganisasikan agama dan adat-istiadat Islam khususnya perkawinan.
7. Melaksanakan kajian-kajian Islam menurut keimaman.
8. Membayar atau membantu membayar biaya kematian orang Muslim.
9. Menerima sumbangan untuk penyebaran Syiah.
10. Menerbitkan selebaran dan buletin sumbangan.

Komite Konsultatif Hukum Islam (Fatwa) mendiskusikan proposal di atas dengan sangat hati-hati sesuai dengan hukum Islam, dan hasilnya adalah sebagai berikut: Setelah didiskusikan tampaklah bahwa proposal itu bertentangan dengan mayoritas kebijakan dan tujuan Departmen dan Undang-Undang Departemen Agama Islam Selangor, yang meliputi:mengadopsi seorang anggota Syiah di kalangan populasi; Dalam maksud kedua (3) menentang Undang-Undang Administrasi Islam Selangor 1989 perundang-undangan Seksi 56 hingga 65; Dalam maksud kedua (4) bertentangan dengan Hukum Keluarga Islam 1984 mengenai perkawinan. Dalam maksud kedua (5) bertentangan dengan pendidikan Agama Islam Selangor yang sekarang ini didasarkan pada Syafi'i, tetapi mereka hendak menyerap pelajaran dari pengertian Syiah Imamiyah. Berdasarkan alasan-alasan yang telah disebutkan di atas pertemuan itu memutuskan untuk menolak pendaftaran Darul Husna.

Meskipun proposal Darul Husna ditolak, Syiah masih sangat berpengaruh di kalangan komunitas Muslim Malaysia. Pada 2010, Departemen Islam Selangor (JAIS) menemukan dan menahan 200

pengikut Syiah di Taman Sri Gombak, Batu Caves, selama hari perayaan Ashura pada 16 December 2010. Laporan ini menggemparkan umat Muslim di Malaysia dan diliput oleh koran-koran lokal.

Tanggapan JAKIM

Sejumlah tindakan telah diambil oleh pemerintah Malaysia, khususnya Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Pada 2004, JAKIM mengadakan pertemuan tahunan antara lain mendikusikan posisi Syiahisme. Pertemuan itu menghasilkan rekomendasi yang berbunyi: Syiahisme sebagai aliran yang ada di dunia Islam mempunyai perbedaan prinsipil dari madzhab Sunni yang dianut oleh umat Muslim Malaysia. Perbedaan-perbedaan itu antara lain:

- Syiahisme menolak hadist yang tidak dituturkan oleh *Ahl al-Bayt* sementara Sunni tidak membedakannya asalkan memenuhi persyaratan atau sesuai dengan ilmu- hadist.
- Syiahisme memandang bahwa para Imam tidak bisa salah, sementara kaum Sunni memandang mereka sebagai manusia biasa yang tidak luput dari kesalahan.
- Syiahisme tidak mengakui *ijma'* tanpa adanya para imam sementara kaum Sunni mengakuinya tanpa mewajibkan partisipasi para imam.
- Syiahisme memandang bahwa pendirian kepemimpinan atau pemerintahan Islam sebagai pilar agama, sementara kaum Sunni memandangnya sebagai kesejahteraan publik di mana imam bertindak untuk menjamin dan melindungi dakwah dan kepentingan umat.
- Syiahisme pada umumnya tidak mengakui khalifah Abu Bakar, Umar bin Khattab dan Utsman bin Affan, sementara kaum Sunni mengakui keempat Khalifah yang masuk sebagai *Khulafa ar-Rasyidin* (Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan,) dan Ali bin Abu Thalib.[189]

Mempertimbangkan perbedaan di antara Syiahisme dan *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagaimana disebutkan di atas, khususnya mengenai perbedaan dalam hal kedudukan imam, JAKIM menyerukan kepada umat Muslim Malaysia agar meningkatkan kewaspadaan akan

[189] Mohd Fauzi Hamat & Mohd Sobri Ellias, *Perbezaan Fahaman Syiah Imamiyah dan Ahli Sunnah wal Jama'ah*, Jabatan Agama Islam Selangor (April 2011).

kemungkinan datangnya aliran-aliran yang didasarkan pada ajaran-ajaran Syiahisme.

Lebih lanjut pada 2012, Kementerian Urusan Dalam Negeri (Malaysia) melarang tiga buku yang dapat menjadi ancaman bagi semua Muslim Malaysia. Ketiga buku-buku itu adalah *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam* oleh Murtadha Mutahhari, *Dialog Sunni dan Syiah* oleh Syarafuddin al-Musawi dan *Tafsir Surah al-Fatihah* oleh Jalaludin Rakhmat. Semua buku itu berasal dari Indonesia dan mempunyai ajaran Syiahisme. Karya-kraya Syiah terlarang dari Indonesia termasuk *Tafsir al-Mizan: Mengupas Ayat-Ayat Roh dalam Alquran* karya Tabataba'i, *Wanita Dimata dan Hati Rasulullah* karya Syariati dan *Akhirnya Kutemui Kebenaran* karya Muhammad Ali Tijani. Lagipula Jabatan Agama Islam Melaka (JAIM) telah menyerbu sebuah rumah di Taman Paya Dalam yang merupakan pusat organisasi Syiah. Komite menemukan beberapa selebaran dan 35,000 buku Syiahisme yang pada waktu itu dilarang oleh pemerintah.

Perlu dicatat bahwa hasil langsung dampak buku ini membuat Mufti Johor, mengeluarkan fatwa yang menyatakan buku itu terlarang karena bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam yang sejati. Meskipun sudah dilarang di Malaysia, beberapa dari buku itu masih dibaca dan disalurkan secara luas di kalangan Muslim di Malaysia. Menurut Mufti, Syiahisme dan aliran-aliran lain yang bertentangan dengan ajaran-ajaran Alquran dan hadist Nabi, dan juga semua kegiatan mereka dalam segala bentuk, baik ritual, percetakan maupun publikasi, dilarang karena dalam jangka panjang dikhawatirkan mengakibatkan konfik di kalangan umat Muslim di Malaysia yang menganut ajaran *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*.[190]

Kesimpulan

Kesimpulan, kaum Syiah sebagai kelompok yang terstigmatisasi, telah melakukan berbagai strategi termasuk dakwah, pendidikan, publikasi, dan bahkan aspek-aspek kehidupan religius untuk mendapat pengakuan, posisi yang sah dan menjalankan kekuasaan di masyarakat. Di sepanjang sejarahnya mereka telah berjuang untuk mendapat pengakuan.[]

[190] http://islam.gov.my/e-fatwa/mufti/ftwa-warta-view.asp?keyID=327 (diakses pada 1 February 2013).

Daftar Pustaka

Abidin, Azmil Zainal, 2012. "Asas Keintelektualan Tradisi Kalam Asha'irah: Suatu Analisi Metodologikal" dalam *Jurnal Usuluddin* (35): 1-24.

Al-Mufid, Shaykh Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man, Awail al-Maqalat (Qum: Kungereh-e Shaykh e-Mufid, 1413 H).

Al-Nawbakhti, al-Hasan ibn Musa (1404/1984), Firaq al-Shi'ah (Beirut: Dar al-Idwa').

Hamat, Mohd Fauzi dan Mohd Sobri Ellias, 2011. *Perbezaan Fahaman Syiah Imamiyah dan Ahli Sunnah wal Jama'ah*, Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS).

Shahristani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim (1414/1993), *Al-Milal wa Al-Nihal* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, terbitan ketiga), Vol.1, hlm. 169.

Zulkifli, 1996. *The Struggle of the Shi'is in Indonesia* (Ph.D. Dissertation in Universiteit Leiden).

Portal Rasmi Fatwa Malaysia, http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/syiah-di-malaysia

Portal Rasmi Fatwa Malaysia, http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/darul-husna

SEJARAH & BUDAYA SYIAH
DI ASIA TENGGARA
BAGIAN KEDUA

JEJAK PERSIA DI NUSANTARA: *INTERPLAY* ANTARA AGAMA DAN BUDAYA

Yusni Saby

Pengantar

Perjalanan laut antara Timur Tengah, Persia, dan India dengan Kepulauan Nusantara sudah dikenal sejak lama, bahkan sebelum abad Masehi. Dalam relief peninggalan budaya Fir'aun dari Mesir pun sudah terlihat bahwa pemakaian angkutan air seperti sampan dan sejenisnya, sudah terlihat dalam interaksi budaya mereka. Kemudian negeri-negeri "tua" seperti Habasyah (Habsyi, Ethiopia), Mesir, Maghrib (Maroko), Yaman, Persia, India, Cina sudah dikenal sejak zaman dahulu. Hubungan antarnegeri-negeri itu, pelan-pelan, tapi pasti, terus berlangsung dan berkembang sampai dengan sekarang.

Perjalanan dari Afrika Timur ke Asia Barat, dari Asia Barat ke Asia Timur juga menjadi bagian dari perjalanan darat dan laut yang berkembang dari masa ke masa. Rute perjalanan dari Asia Barat ke Asia Timur juga berlangsung dua cara: darat dan laut. Perjalanan darat dilakukan melalui pegunungan Ararat menuju pegunungan Kaukasus sampai ke Cina di bagian Timur.[191] Perjalanan dengan laut dilakukan demikian juga. Artinya dari pantai Asia Barat (Timur Tengah) menuju ke arah Timur melalui Persia, India, Sri Lanka sampai ke Kepulauan Nusantara. Di antara negeri

[191] Rute ini lebih dikenal dengan Jalan Sutera (*Silk Road*) dalam khazanah buku-buku sejarah.

tujuan atau tempat singgah perjalanan, maka Sumatera Utara adalah tempat berlabuh yang penting untuk mengisi perbekalan perjalanan setelah mengarungi Laut Andaman yang terbentang luas. Disamping itu, pulau Sumatera memiliki kekayaan hasil bumi yang menjadi memenuhi kebutuhan para pendatang, antara lain kapur barus dan rempah-rempah. Seterusnya perjalanan laut itu bersambung sampai dengan negeri Cina dengan segala kepentingan yang berhubungan dengannya. Beberapa motif mungkin telah menjadi pemicu terjadinya perjalanan tersebut. Sebagian ada yang ingin melihat negeri jauh, mencari tanah luas, berdagang, melakukan misi agama, pelarian politik, dan mungkin juga berpetualang.

Dikarenakan oleh perjalanan laut dulu sepenuhnya bertumpu pada angin, maka dikenallah negeri tempat berangkat (nun di sana) yang disebut dengan "Negeri Di Atas Angin",[192]dan negeri tujuan (Nusantara) dinamai dengan "Negeri Di Bawah Angin".[193] Tentu di sini ada nuansa "superior" dan "inferior." Artinya istilah di atas menandakan mereka seolah datang dari dari "atas," tinggi, lebih berbudaya, dan negeri di bawah berarti kita di sini "rendah," dan kurang dalam hal peradaban. Demi suksesnya perjalanan dari dan ke Timur Tengah itu tidak jarang para musafir harus menunggu dalam jangka waktu yang relatif lama, bahkan sampai berbulan-bulan untuk mendapatkan tiupan angin yang dapat mendukung pelayaran perahu layar mereka.[194] Sebagian pelawat, tentu saja, sesudah selesai misinya, pulang lagi ke negeri mereka, tapi tidak jarang sebagian dari mereka menetap dan bercampur baur dengan masyarakat di negeri baru mereka. Proses ini tentu terus bersambung sampai sekarang walau dalam intensitas, motif dan sarana perjalanan yang berbeda.

Di antara interaksi akibat pelayaran itu penulis hanya memfokuskan pada dampak perjalanan dari Persia (Persi, Farsi, Iran) ke Nusantara (khususnya, Aceh) yang memang telah berlangsung lama, setua perjalanan laut itu sendiri. Di antara para pendatang itu terdapat juga yang berasal dari negeri Persia. Ketika sebagian orang Persia sampai di Nusantara, ada yang melanjutkan lagi ke Timur, ada yang pulang

---

192 "Negeri di Atas Angin" bisa jadi Jazirah Arab (bagian Selatan, Persia, India Selatan, Sri Lanka, atau wilayah-wilayah lain sekitarnya yang kesemuanya bergantung pada *moonsoon* dalam budaya pelayaran mereka.

193 Dapat dikatakan dengan Negeri-negeri Kepulauan di antara benua Asia dan Australia dan Semenanjung Malaysia.

194 Dalam satu riwayat pernah terjadi bahwa Marcopolo, dalam perjalanannya ke Timur harus menunggu sampai lima bulan di Pantai Utara Aceh, hanya untuk menunggu tiupan angin yang diperlukan untuk melancarkan pelayarannya. Lihat Tomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, hlm. 367.

kembali, dan ada juga yang menetap bersama anak negeri. Akan tetapi, satu hal yang pasti adalah bahwa walaupun mereka kemudian ada yang kembali pulang atau melanjutkan ke negeri lain, mereka sempat berdiam dalam waktu yang relatif lama, dan berinteraksi dengan masyarakat lokal. Interaksi ini tentu akan berdampak pada asimilasi prilaku antara kedua belah pihak: pribumi dan pendatang, yang akan berdampak pada saling mempengaruhi dan berkontribusi pada budaya masing-masing. Paling kurang "budaya tinggi" akan mempengaruhi "budaya rendah" yang dalam hal ini prilaku anak negeri di Nusantara. Maka tidak heranlah kalau (kemudian) ternyata ada beberapa tradisi atau peradaban Persia yang tinggal di Nusantara, khususnya Aceh yang terakumulasi dalam tradisi budaya dan juga dalam pemahaman dan perilaku yang bernuansa keagamaan. Lancarnya penyebaran Islam di Nusantara, bahkan dengan cara damai (*penetration pasifique*) sangat mungkin didukung oleh adanya persepsi budaya "tinggi" dan budaya "rendah" ini.

Makalah ini berusaha mengungkapkan beberapa hal yang berkaitan dengan jejak Persia yang masih tersisa di Nusantara, khususnya di Aceh sebagai hasil dari interaksi kedua bangsa tersebut dalam waktu yang lama. Kedua jejak tersebut terekam dalam perilaku beragam dan juga dalam tingkah laku berbudaya. Yang antara keduanya kadangkala berbatas samar-samar dan susah dibedakan.

Persia dan Islam

Sejarah mencatat bahwa tidak lama setelah Islam berkembang ke luar jazirah Arab, Islam telah sampai menyentuh negeri Persia. Pertengahan abad ke tujuh ditandai dengan berakhirnya dinasti Sasanian yang selama empat abad telah sanggup menahan invasi Kekaisaran Byzantium Romawi yang perkasa. Mudahnya konversi orang Persia ke dalam agama baru ini disebabkan oleh sifat opresif agama resmi negara yang bernama Zarasustra, yang telah digunakan oleh para agamawan untuk menindas rakyat dengan dukungan penguasa. Bermacam perilaku aparatur negara dalam menguasai rakyatnya telah memberi peluang kepada pendatang Muslim untuk berkuasa, yang bahkan, dalam banyak kasus, dianggap sebagai datangnya juru selamat, 'pembebas' dari segala derita selama ini.[195]

[195] Arnold, hlm. 206.

Kalau dapat kita katakan, bahwa ciri utamaatau ruhkeislaman orang Persia adalah sikap pemuliaan yang berlebihan kepada keturunan Nabi Muhammad. Ciri ini pula, nampaknya yang telah 'menghimpun' Muslim Iran dalam jama'ah Syiah, sebagaimana yang kita saksikan selama ini. Apa yang membuat orang Persia begitu menghormati *Ahl al-Bayt* adalah dimulai dari adanya perkawinan antara Hueain bin Ali bin Abu Thalib dengan Syahrbanu,[196] salah seorang anak perempuan dari Yazdagird, raja terakhir dari Dinasti Sasanid yang pernah masyhur dan kuat di Persia. Kedekatan ini menjadikan orang Persia seolah bagian dari keturunan Ali, yang selanjutnya menyatu dalam madzhab Syiah. Kalau umumnya orang Iran menjadi penganut jama'ah Syiah maka ia tidak terlepas dari ikatan emosional tadi.

Proses pemuliaan ini masih terpelihara sampai sekarang dengan cara penghormatan kepada kuburan generasi awal keturunan Imam Alitadi. Selanjutnya juga keturunan ini terpelihara dalam sistem sosial yang ketat, dan dapat ditandai dengan menonjolnya tokoh-tokoh dari keturunan *Ahl al-Bayt* dimaksud. Dalam interaksi sosial bahkan dapat dilihat dengan jelas, mana yang keturunan *Ahl al-Bayt*, mana yang bukan, seperti pada warna sorban, aksesori pakaian dan lain-lain. Sebagian perilaku ini kemudian pelan-pelan tersalurkan ke masyarakat di Nusantara melalui 'jasa' para musafir yang singgah di 'Negeri Bawah Angin' ini.[197]

Jejak Persia dalam Aspek Keberagamaan

Tidak mudah untuk mengidentifikasi sikap-sikap keberagamaan Muslim Nusantara, khususnya Aceh yang diwarisi dari perilaku beragama Muslim Persia. Akan tetapi, dari hasil pengamatan yang panjang dapat diungkapbeberapa hal yang "dekat" dengan sikap beragama, antara lain:

1. Memuliakan *Ahl al-Bayt*
   Bahwa *centrum* tradisi keberagamaan orang Iran, seolah bertumpu pada "orang suci" keturunan Nabi, melalui Ali. Perkawinan Husein ibn Ali dengan Syahbanu binti Yazdagird dari Iran juga ini telah menjadikan 'martabat' orang Persia naik dan merasa tidak kalah dengan orang Arab yang punya Nabi sendiri dan berasal di sana. Tradisi ini diamalkan oleh Muslim Nusantara, khususnya

[196] Arnold menulisnya dengan ejaan *Shāhbānū* (hlm. 209)

[197] Dulu di Aceh juga pernah bahwa orang awam tidak boleh berpakaian warna kuning, termasuk warna payung karena warna itu dianggap hak istimewa keluarga "kelas atas".

Aceh. Bahwa adanya pemakaian beberapa istilah seperti *Habib*, *Sayyid*, *Syarifah*, *Di*, *Wan*, *Siti*, dan sejenisnya dipahami sebagai bagian dari tradisi pemuliaan keturunan Nabi Muhammad yang disebut *Ahl al-Bayt*, atau Asyraf dalam sebagian literatur. Hingga saat ini, pemuliaan kepada *Ahl al-Bayt* ini masih sangat terasa. Seperti di Betawi, misalnya, ketika ada jamuan keluarga, pertemuan masyarakat, dan sejenisnya, maka yang paling awal disapa adalah *Habib*, yang jama'nya *Haba'ib*. Di Aceh tradisi pemuliaan ini masih berlangsung, walau dalam intensitas yang berbeda. Tahun-tahun sebelumnya realitas pemuliaan ini berlaku secara sederhana dalam masyarakat, seperti ketika bernazar, pengobatan, cium tangan, tidak berani mengata-ngatai, tidak berani menunjuk langsung ke diri *Ahl al-Bayt* tadi.

2. Pemuliaan kepada kuburan, terutama kuburan ulama
   Pemuliaan kepada kuburan sudah berlangsung lama di Aceh dan berjalan terus sampai sekarang. Terlepas dari masalah pro-kontra, dimungkinkan tradisi kuat menghormati kubur ini terwariskan dari perilaku keberagamaan orang Persia. Konon pula diketahui bahwa tidak semua masyarakat Arab memperlakukan kuburan atau ziarah kubur sebagaimana yang kita lakukan selama ini. Ketika di Timur Tengah, umumnya, tradisi ini menurundi wilayah Nusantara ini, termasuk di Aceh, perlakuan kepada kuburan dan ziarah kubur bahkan meningkat. Di Pulau Jawa, misalnya, betapa masyarakat menghormati kuburan orang besar, dan kuburan ulama, kadangkala secara berlebihan.
3. Menganggap lawan Ali sebagai "kafir"
   Ini tentu satu sikap yang ironis.[198] Tapi itulah kenyataan, yang terbaca dalam hikayat-hikayat Aceh, khususnya "Hikayat Hasan Husein" dan hikayat lain yang ada kaitan. Yang jelas bahwa dalam hikayat Aceh, Mu'awiyah dan anaknya, Yazid bin Mu'awiyah, itu dianggap demikian, tapi tidak kepada yang lain. Semua sahabat utama Nabi Muhammad, seperti Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, adalah terhormat dan *ma'sum*. Dalam hikayat Aceh, sejauh diketahui,

[198] Perlu dicatat bahwa pendapat seperti ini tidak selalu disepakati oleh kaum Syiah. Pendapat ini bertentangan dengan semangat non-konfrontatif yang ditunjukkan oleh karya-karya dari ulama Syiah seperti Thabataba'i, Khomeini dan banyak lagi (Penyunting).

bahwa Mu'awiyah adalah musuh Ali dan Yazid dipahami sebagai musuh Husein. Dalam Hikayat tersebut diungkapkan bahwa Husein itu dibunuh oleh suruhan Yazid, (kalau bukan oleh Yazid sendiri). Yang membunuh Husein di Karbala itu digambarkan dengan penampilan seperti "anjing" (betina) dengan delapan buah "tetek" nya yang menonjol. Nama si pembunuh itu (pemenggal kepala Husein) adalah si Madha'if.

4. Dipahami bahwa Hasan bin Ali diracuni oleh istri Mu'awiyah
   Bukan hanya itu, bahwa racun itu ditaruh dalam makanan, kemudian diantarkan kepada Hasan. Hasan tahu ada racun di dalamnya, tetapi dia makan juga, seolah sudah perintah takdir, bahwa Hasan "harus mati" dengan cara itu. Istri Mu'awiyah itu namanya Laila Meusyen dan juga dianggap "kafir".[199]
5. Keistimewaan Ali dipahami sebagai sahabat, juga menantu, keponakan Nabi. Keistimewaan ini berbentuk kekuatan fisiknya dan juga ilmunya, yang "luar biasa". Dengan pedang Zulfikar ia sanggup membelah badan musuh yang berbaju besi sekalipun mulai dari kepala sampai ke pinggangnya. Keistimewaan lain juga adalah bahwa Ali sempat beristri dengan seorang perempuan di negeri "Buniara". Negeri Buniara itu seolah berada di bawah (di balik) sebuah sungai. Ali sampai ke situ ketika dia mencuci pedangnya di sungai tersebut. Tiba-tiba pedangnya terlepas dan jatuh terbenam ke dalam air. Ali turun dan menyelam mencari pedangnya itu, yang tidak segera didapatinya. Akhirnya sampailah ia ke sebuah negeri yang namanya Buniara. Mengetahui bahwa Ali yang datang, maka dia dikawinkan dengan seorang perempuan cantik dan terhormat, hingga lahir seorang bayi laki-laki bernama Muhammad Hanafiyah.[200]
6. Muhammad Hanafiyah sebagai Imam Mahdi[201]
   Muhammad Hanafiyah yang dipercayai sebagai anak laki-laki Ali dari istri Buniara tadi, yang sekarang berada dalam

---

199 Dalam sya'ir yang dinyanyikan Rafli, perempuan itu namanya Layla Majnun.

200 Dalam sejarah memang ada isteri Ali selain Fatimah. Nama isteri itu dikenal dengan nama Hawlah binti Iyas bin Ja'far, yang sebelumnya pernah jadi budak.

201 Masalah Imam Mahdi ini ada pemahaman variasi antar agama, juga antar mazhab. Makanya ada istilah *messianic religions*, artinya agama-agama yang menanti datangnya "juru selamat." Umumnya kelompok Syi'ah meyakini akan datang Imam Mahdi, tapi bukan namanya Muhammad Hanafiyah.

gua batu dengan kudanya dan siap menunggu saat yang tepat untuk keluar, dan membela Islam dengan menghancurkan musuh-musuh Islam seperti Dajjal. Makanan untuk kuda Muhammad Hanafiyah adalah sejenis rumput khusus yang namanya *komkomma*, yang juga terdapat di Aceh.[202]

7. Sepak bola kaki (pernah) dilarang, karena disimbolkan sebagai kepala Husein bin Ali Ini berawal dari riwayat yang tertulis di buku. Bahwa kepala Husein yang dibunuh di Karbala, Irak, dikirim ke Damsyiq (Damaskus di mana pusat Pemerintahan Dinasti Umayah berada). Sesampai di sana kepalaya dijadikan bola sepak, sebagai lambang kebencian kepada Husein. Ini sebabnya mengapa sepak bola di Aceh pernah menjadi pantangan besar.
8. Manoe Rabu Abeh (mandi besar di hari Rabu penghabisan bulan Muharram)
   Di Persia, mandi itu dilakukan pada hari Rabu tahun baru Persia (*Nuruz*bermakna 'Hari Baru'), yang maksudnya untuk perlambang tolak bala, membasuh dosa. Tradisi itu sudah berlangsung lama, bahkan sebelum masa Islam.
9. Menyediakan *ie bu* (bubur) Hasan-Husein
   Maksudnya dalam hal memuliakan cucu Nabi Muhammad tersebut, warga menyediakan bubur dan dibagi sebagai kenduri pada saat tertentu setiap tahun. Tradisi ini masih berjalan di Aceh, atau paling tidak dilakukan oleh sebagian masyarakat di propinsi tersebut.
10. Upacara *daboih* (atau *dabus*)
    Ini dilakukan seperti untuk menyakiti diri sendiri. Kegiatan ini dilakukan dalam memperingati sekaligus meratapi kematian Husein, yang disebut dengan *ta'ziyah*. Prosesnya terjadi pada bulan Muharram, di jalanan umum atau lapangan dengan memukul-mukul diri sendiri dengan rantai atau dengan benda tajam, sampai berdarah-darah. Ada kalanya juga dilakukan seraya membawa keranda kosong sebagai perlambang jasad Husein yang terbunuh secara tidak wajar.

[202] Rumput *komkomma* itu beda dengan rumput biasa, dapat ditanam di halaman dan ada bunganya yang berwarna merah jambu. Rumputnya tumbuh berumpun dan rendah.

11. Nama-nama Aceh yang berasal dari Persia
    Antara lain "Jailani" (asalnya kata Jīlān, nama satu tempat di Persia), "Daylami" (nama tempat) dekat dengan Tabaristan. Saya menduga yang namanya "Dalam," adalah modifikasi dari kata Daylam tadi. Makanya di Aceh ada nama Muda Dalam, ada Pang Dalam dan lain-lain. Juga nama Syaribanun (perempuan) sangat mungkin berasal dari Syahrbanu, salah seorang istri Husein di Persia. Tentu saja perubahan cara baca, dialek adalah bahagian dari dinamika adaptasi satu budaya, sesuai dengan lidah masyarakat Nusantara.

Pengaruh Persia dalam Budaya

Pengaruh Persia dalam Budaya Melayu, khususnya Aceh, antara lain, dapat diduga sebagai berikut ini:

1. Pemakaian huruf P, G dan C (tj) dalam tulisan Jawi
   Ketika alphabet atau abjad Melayu diperkenalkan, maka kita tidak mewarisi dari Hindi, yang mirip tulisan Jawa, juga bukan tulisan Arab murni. Benar abjad kita datangnya dari huruf Arab, tapi yang sudah termodifikasi lewat abjad Persia. Persia sudah lama memakai abjad Arab modifikasi tersebut. Yaitu adanya huruf P (Jawi pakai huruf fa pakai tiga titik, sedangkan abjad Persia memakai huruf ba dengan tiga titik bawah, پ), huruf G (kaf titik atas, sedangkan Persia pakai kaf dengan garis miring di atas, گ), dan C (huruf jim tiga titik, چ). Ketiga huruf abjad itu tidak terdapat dalam alphabet bahasa Arab. Makanya dalam hal ini sangat mungkin datang dari Persia.
2. Istilah-istilah dalam bahasa dan sya'ir
   Beberapa istilah bahasa seperti "*bandar*", "*dewan*", "syah" dan lain-lain, bahkan kata "*firdaus*" pun dipahami sebagai berasal dari Persia, yang kemudian diadopsi ke dalam Bahasa Arab. Kata "*syah*" sebenarnya juga terdapat dalam bahasa Arab, tetapi jarang dipakai karena ia dekat dengan *syatun,* yang berarti "kambing betina" (konotasi negatif). Kalau disukunkan baris akhir akan dapat dibaca "syah" juga. Di Persia "syah" itu bermakna "raja" secara meyakinkan. Makanya, kata *syah* itu jadi nyaman dipakai tanpa ada konotasi lain. Sebagai contoh, ada nama orang Aceh seperti Daud Syah, Kaoy Syah, Muhammad Syah, Hasan Syah, dan sebagainya. Dalam bahasa

sya'ir juga dipakai kata "*syah*" seperti "*Amma ba'du Syahi Alam." Syahi* sama dengan *syah*, artinya di sya'ir ini sebagai "Raja Dunia".

3. Kisah-kisah rakyat
   Kisah *Putro Bungsu*, *Malem Diwa*, *Kulam Ru* dan sejenisnya itu semua dipahami datangnya dari Persia, bukan India, apalagi dari Arab. Dalam sastra klasik Persia dikenal dengan salah satu dongeng yang mengisahkan tentang sang putri yang mandi dalam sebuah kolam di suatu tempat yang jauh dari istana yang dikelilingi oleh dayang-dayang sebanyak tujuh orang. Kemudian ada pemuda (kemungkinan anak raja) yang mengintip dan ingin mencuri baju putri, yang dengan baju itu sang putri dapat terbang lagi kembali ke istananya. Cerita yang ada di Aceh itu skenarionya sangat mirip dengan yang di Persia, nampaknya, cuma lokasi setting yang berbeda.
4. Tokoh-tokok ulama seperti Fatahillah dan Hamzah Fanshuri dianggap datang dari Persia
   Ada beberapa indikasi berkaitan dengan hal ini. Misalnya penyebutan kata Persia beberapa kali dalam tulisan Hamzah Fanshuri. Ada ungkapan Hamzah yang berbunyi dengan "mendapatkan wujud di *Syahr Nw*" (nun dan waw: ن dan و). *Syahr* = kota atau kuta. *Nun* dan *waw* sering dibaca dengan "*Nawi*". Dalam Bahasa Persia, ada kata *nu* yang berarti baru. Syahr Nu artinya "Kota Baru". Nah, di mana tempat yang dikatakan Kota Baru itu di mana Hamzah mendapat "*wujud*" yang artinya kira-kira "bertemu dengan Tuhan," yang kemudian dipahami sebagai *Wahdat al-Wujud*. Sangat mungkin tempat itu berada di Aceh, atau bahkan dekat dengan Banda Aceh di mana Hamzah bertempat tinggal.[203] Menariknya, nama tempat diungkapkan oleh Hamzah dalam Bahasa Persia. Berkaitan dengan Fatahillah, atau Fathullah, atau kemudian Falatehan (dalam Bahasa Portugis), dipahami sebagai berasal dari Persia. Beliau kemudian dikenal sebagai ulama yang sangat berperan di Kerajaan Samudera Pase sebelum penyerbuan Portugis kesana. Bahasa Melayu sejauh ini juga dipahami sebagai berasal dari Bahasa Pase. Berkaitan

[203] Informasi didapatkan dari Ustaz Andi Mahdi, seorang sarjana yang menguasai Bahasa Persia.

dengan kehadiran dan peran orang dari Persia (dan orang asing lainnya) di Pase, juga diungkapkan oleh Ibnu Battutah dalam masa singgahnya di sana.[204]

5. Budaya keilmuan
   Di antara negeri Muslim yang paling dianggap sebagai pencinta ilmu adalah bangsa Persia. Hampir semua kota di Persia terdapat pusat-pusat kajian, terutama kajian Islam, filsafatdan sejenisnya. Tradisi keilmuan ini masih terpelihara sampai sekarang. Ketika dulu Aceh dikenal sebagai *center of excellence*, sangat mungkin diilhami oleh budayaPersia yang kuat tentang itu. Lebih-lebih lagi, ketika melihat catatan sejarah, sebenarnya lebih banyak sarjana besar Muslim yang berasal dari Persia, termasuk Imam al-Ghazali, Ibnu Sina, dan lain-lain dibandingkan dengan jumlah dari negeri-negeri Muslim yang lainnya.

Kesimpulan

Ada beberapa hal yang dapat disimpulkan dari uraian di atas, bahwa:

1. Hubungan antara Nusantara, khususnya Aceh, dengan Persiasudah berjalan sangat lama. Bahkan mungkin telah berlangsung lebih dahulu dari hubungan atau kontak dengan Semenanjung Arabia. Alasannya sederhana, bahwa Persialebih dekat dengan Nusantara dibanding Arabia. Kemajuan ilmu pengetahuan, termasuk pelayaran, tentunya, lebih dulu dimulai di Persia. Persia juga dikelilingi dua sisi laut di bagian Selatan dan Barat negeri itu.
2. Hubungan dua arah ini telah berdampak pada dua aspek perilaku: keberagamaan dan kebudayaan. Tidak dapat dipungkiri bahwa kedua aspek tersebut, sedikit atau banyak, telah diwarisi dari Persia.
3. Dalam hal beragama, walaupun masyarakat Nusantara umumnya menganut *fiqh* Syafi'i dan teologi Asy'ariyah, tetapi dalam beberapa hal, sadar atau tidak, banyak perilaku Muslim Persia yang terwariskan. Memuliakan *Ahl al-Bayt*adalah di

[204] Ini terjadi sekitar tahun 1340, saat Sulthan Malik al-Zhahir menjadi raja. Nama dua orang asal Persia itu dikenal dengan *qadhi* Amir Sayyid al-Syirazi, dan *faqih* Tajuddin al-Isfahani. Dari gelar yang dimiliki nampaknya mereka itu berperan di Kerajaan. Lihat Feener, *Memetakan Masa Lalu Aceh*,hlm. 24-25.

antara yang paling kelihatan nyata. Dengan sikap ini, maka muncullah beberapa perilaku dan praktek seperti yang telah diuraikan di atas.

4. Dalam hal berbudaya juga tidak kurang, dari abjad, nama orang sampai beberapa kosa kata, diambil dari Persia.
5. Sayangnya, dalam abad-abat terakhir ini, hubungan yang sudah ada itu seolah terlupakan, baik dalam bentuk hubungan budaya, dagang, apalagi politik dan keberagamaan.
6. Apa yang diungkapkan di atas adalah masa lalu, di mana dampaknya masih terasa sampai kini. Karena itu, usaha kita masa depan sebaiknya ditujukan pada pencapaian tujuan bersama yang saling memberi manfaat.
7. Dengan berkembangnya arus komunikasi dan globalisasi, maka hubungan antara Nusantara, Indonesia, khususnya Aceh, dibangkitkan kembali dalam hal-hal yang menguntungkan kedua belah pihak: dagang/investasi, budaya, pendidikan/ ilmu pengetahuan, dan bahkan hubungan berkaitan dengan keagamaan.
8. Kalau ini terjadi, maka Nusantara dan Persia/Iran mampu muncul menjadi satu kekuatan di belahan bumi, menjadi penyeimbang dalam percaturan globalisasi yang kian menggelora.[]

Daftar Pustaka

Abdul Hadi W. M., 2001. *Tasauf yang Tertindas: Kajian Hermenutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina).

_____, 1995. Hamzah Fansuri: *Risalah* Tasawwuf *dan Puisi-puisinya*. (Bandung: Mizan).

Al-Attas, Syed Muhammad Al-Naquib, 1975. *Comments on the Reexamination of Al-Raniri's Hujjatu'l-Siddiq: A Refutation* (Kuala Lumpur: Muzium Negara).

_____, 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press).

_____, 1968. *The Origin of the Malay Sha'ir* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka).

Algar, Hamid, 1981. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini* (Terjemahan karya Ruhollah Khomeini) (Berkeley: Mizan Press).

Al-Hujwiri, 1994. *Kasyful Mahjub: Risalah Persia Tertua Tentang* Tasawwuf (Terjemahan oleh Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W. M.)Cet. III (Jakarta: Mizan).

Arnold, Thomas W., 2007. *The Preaching of Islam*, 2nd Edition, Revised and Enlarged. (New Delhi: Adam Publishers).

Azyumardi Azra, 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan).

Bukhari Lubis. *The Ocean of Unity*.

Chauduri, K. N., 1989. *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750* (London: Cambridge University Press).

Fathurrahman, Oman, 1999. *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan).

Feener, R. Michael, Patrick Daly dan Anthony Reid (Penyunting), 2011. *Memetakan Masa Lalu Aceh* (Jakarta: KITLV).

Hamka, 1996. *Tasauf Moderen* (Jakarta: Pustaka Panjimas).

Hasjmy, A. *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*.

Momen, Moojan, 1985. *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven & London: Yale University Press).

Shaghir Abdullah, Wan Mohd, 1990. *Wasiat Abrar Peringatan Akhyar Syekh Daud Al-Fatani* (Shah Alam: Penerbit Hizbi).

_____, 1993. *Penjelasan Nazham Syair Shufi Syaikh Ahmad al-Fathani* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah).

_____, 1996. *Tafsir Puisi Hamzah Fansuri dan Karya-karya Shufi* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah).

Yusuf, M., 2005. *Karya Hamzah Fansuri Zinatul Muwahhidin* (Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam).

SEJARAH SYIAH DI ACEH

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad

Pengantar

Artikel ini bertujuan mengkaji sejarah Syiah di Aceh.[205] Ada dua kelompok sarjana yang berdebat tentang kedatangan Syiah ke Aceh. Kelompok pertama berargumen tidak ada bukti pengaruh Syiah di Aceh. Argumen ini dapat ditemukan di dalam karya-karya Azyumardi Azra di mana dikatakan bahwa Syiah hanyalah mitos di dalam sejarah Aceh (Azra 1999: 129-155). Kelompok kedua, para sarjana Aceh yang percaya bahwa Aceh adalah tempat pertemuan di antara Sunni dan Syiah. Isu ini telah dikaji dalam karya-karya saya terdahulu mengenai kontribusi Aceh bagi perkembangan hukum Islam di Indonesia (Bustamam-Ahmad 2002).

Dalam kajian ini, terdapat banyak unsur Syiah di dalam kebudayaan Aceh. Oleh karena itu, saya bermaksud menunjukkan bahwa di Aceh sudah ada tiga madzhab pemikiran hukum Islam, yaitu Syiah, Hanafi and Syafi'i. Mengenai isu Kerajaan Peureulak, saya menggunakan sebuah naskah yang memuat daftar genealogi sultan. Judul naskah itu adalah *Tazkirah Thabaqat Jumu' Sulthan al-Salathin*,[206] yang dikarang oleh Syaikh Syamsul Bahri

[205] Tinjauan mengenai Syiah dalam bahasa-bahasa Indonesia, lihat Dahlan 1997: 1072-1708.

[206] Dalam naskah itu, gelar Sultan selalu disebut *Syah*. Menurut naskah ini nama-nama Sultan Peureulak adalah: Al-Malik al-Sulthan Ibrahim Makhdûm (232–279 H.); Al-Malik al-Sulthân

Abdullah al-Asyi. Teks itu ditulis kembali oleh Said Abdullah Ibn Sayyid Habib Saifuddin pada 1275 Hijriyah (Hasjmy 1993: 144).

Akan tetapi, dalam esai ini akan dikaji sejarah Syiah melalui pendekatan sosio-historis dan sosio-antropologis. Sebagai orang Aceh, saya menyaksikan bahwa banyak tradisi Aceh masih merupakan bagian ritual-ritual yang diimpor. Hal inilah yang membuat kami tidak dapat menyangkal fakta adanya dampak tradisi Persia dan hubungannya dengan dua kerajaan Islam di Aceh, yaitu Peureulak dan Samudera Pasai (Hasjmy 1993). Secara historis, raja pertama Peureulak adalah Sultan Alaiddin Sayyid Maulana Abdul Aziz Syah. Genealogi Sultan adalah Abdull Aziz bin Ali bin al-Muktabar al-Baqir bin Ali Muhammad Zainal Abidin bin Husin al-Syahid bin Ali bin Abu Thalib. Kedatangan orang Syiah disebabkan oleh konflik pada era Khalifah Makmun (167-219), yaitu kasus Muhammad bin Jakfar Shiddiq bin Muhammad Bakar bin Ali Zainul Abidin bin Hassan bin Ali bin Abu Thalib yang melawan Khalifah Makmun. Sang Sultan meminta kelompok Syiah mengembangkan Islam ke wilayah lain seperti Hindi dan Asia Tenggara. Kelompok ini sampai di Peureulak dan mendirikan Kerajaan Peureulak pada 1 Muharram 225 (Hasjmy 1993: 155-157).

Tentu saja para sarjana lokal seperti A. Hasjmy, Junus Djamil dan Aboebakar Atjeh berargumen bahwa "ada Syiah di Aceh" (Atjeh 1977).Bagi saya, pernyataan mengenai ini masih perlu ditinjau kembali berdasarkan bagaimana orang Sunni menyatakan bahwa mereka merupakan bagian dari sejarah Syiah di Asia Tenggara. Banyak yang mengklaim lebih lanjut bahwa dengan mengatakan itu, Sunni di Aceh harus "berterima kasih" kepada ajaran-ajaran dan tradisi-tradisi Syiah. Mengapa orang Aceh melakukan hal ini? Sebagaimana diketahui dalam sejarah Aceh kita hanya dapat menemukan sejarah Sunni di Aceh, bukan sejarah Syiah. Dengan kata lain, sejarah Islam di Aceh adalah sejarah Sunni. Lalu mengapa, mereka (orang Aceh) menyatakan bahwa

---

Mansyur Syah (279-282 H); al-Malik Sulthan 'Umar Syah (282-287 H.); al-Malik Sulthan Muhammad Syah (287-290 H); al-Malik Sulthan Ahmad Zahid Syah (290-299 H); al-Malik Sulthan Mansur Muhammad Sa'îd (299-315 H); al-Malik al-Sulthan Ahmad Sa'd (315-319 H); al-Malik Sulthan Khadiwan Syah (319-325 H); al-Malik al-Sulthan Sa'îd Zayn al-Abidîn Syah (325-329 H); al-Malik Sulthan Ahmad Syah (329-333 H); al-Malik Sulthan Nashir Syah (333-342 H); al-Malik al-Sulthan Muhammad al-Fath Amîn Syah (342-359 H); al-Malik al-Sulthan Ibrahim Syah (359-377 H); al-Malik al-Sulthan Muhammad Syah (377-389 H); al-Malik al-Sulthan Mahmud Syah (389-398 H); al-Malik Sulthan Mansur Syah (398-400 H); al-Malik Sulthan Ahmad Syah 'Abid (400-406 H); al-Malik Sulthan 'Abd Allah Hamid Syah (406-410 H); al-Malik Sulthan Muhammad Ali Syah (410-433 H). Lihat juga Bustamam-Ahmad 1999: 157-158.

tradisi Aceh tidak dapat berdiri tanpa tradisi Syiah? Seorang informan mengatakan, kemunduran Aceh pada abad ke-17 karena isu *Wahdat al-Wujud*. Di samping itu, ada yang berargumen bahwa ajaran ini seperti imam *tersembunyi* adalah bagian dari ajaran Syiah di Aceh (Sachedina 1988). Lalu, dapatkah kita mengatakan bahwa ajaran *Wahdat al-Wujud* yang dipromosikan oleh Hamzah Fanshurisebagai kelanjutan konsep imamdi kalangan Syiah? (Al-Attas 1970). Kita tidak dapat menjawab pertanyaan ini tanpa memperhitungkan konsep *Imamah* dalam Syiah dan *Insan al-Kamil* dalam Sunni. Lalu, Hasjmy mengemukakan kedua konsep itu sudah ada di Aceh dan berakhir pada ke-17. Setelah mundurnya kerajaan-kerajaan Aceh, kelompok Muslim yang dominan di Aceh adalah Sunni.

Akan tetapi, tradisi dan desa yang mempraktekkan tradisi Syiah masih dapat ditemukan di beberapa wilayah di propinsi itu. Konon di Aceh Utara, ada kelompok Syiah. Mereka hidup bersama dengan kelompok Sunni tanpa konflik. Sementara itu, di Pidie Jaya, ada satu *gampong* (kampung) yang dianggap Syiah. Pada saat yang sama, seorang pimpinan IJABI (Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia) Aceh, memberi informasi kepada saya bahwa mereka masih merayakan perayaan Syiah di Bireuen, Aceh Jeumpa. Selain itu, banyak orang muda Aceh yang berasal dari keluarga Sunni dilihat sebagai pro-Syiah dan memihak madzhab ini sebagai "kekuatan penyaing" dominasi Sunni di Aceh. Mereka melihat bahwa Syiah merupakan madzhab Muslim yang sangat dinamis dan mengilhami kehidupan intelektual dan spiritual mereka. Saya diberi tahu bahwa beberapa dari mereka adalah lulusan dari universitas Iran tanpa mendapat bantuan dana dari pemerintah Aceh atau Indonesia. Situasi ini mirip dengan para pemuda Iran Muslim yang tinggal di Iran sebagai populasi Syiah terbesar di dunia, tetapi diam-diam mereka pro kepada agama leluhur mereka, yaitu Zoroaster (Bustamam-Ahmad 2012).[207]

Tampaknya diskusi mengenai Syiah di Aceh dapat dikategorikan dalam lima aspek. *Pertama*, Syiah sebagai kekuasaan ideologis selama era pertama Peureulak, Kerajaan Islam tertua di Asia Tenggara. *Kedua*, masalah Syiah di Aceh merupakan bagian dari konflik di kalangan Muslim di Timur Tengah. Fakta-fakta historis ini telah mempengaruhi

[207] Hal seperti ini sangat sulit untuk dikonfirmasi maupun verifikasi, mengingat masalah keimanan merupakan bagian dari aktivitas hati manusia yang paling dalam (Penyunting).

orang Aceh, khususnya di kalangan Sunni, di mana konflik di antara Sunni dan Syiah selalu mengacu kepada sejarah *Ahl al-Bayt*. *Ketiga,* menyangkut pengaruh Persia yang terkadang dilihat sebagai bagian dari internasionalisasi Syiah. Hal ini dapat dikaji di dalam sejarah bahasa-bahasa politis di Aceh yang diadopsi dari tradisi Persia (Azra 1999: 77). *Keempat*, masalah Syiah dapat dipelajari dalam sejarah literatur atau seni seperti *hikayat*. Argumentasinya bahwa banyak *hikayat* di Aceh telah diimpor dari kesusasteraan Persia (Brakel, 1988 dan Braginsky, 1998). *Kelima,* masalah Syiah di Aceh sekarang ini terjebak dalam konflik global antara Barat dan Iran (Mojtahed-Zadeh, 2007). Beberapa orang Aceh mempunyai pengertian sendiri bahwa produk membenci Syiah adalah bagian dari propaganda Barat ke dunia Muslim.

Masing-masing aspek memberi beberapa konsep. *Pertama*, bercerita mengenai sejarah kekuasaan politik dari Timur Tengah ke Aceh. Secara historis, kedatangan Islam ke Aceh adalah semasa era *Para Sahabat* karena pada era ini tidak ada pemisahan di antara Sunni dan Syiah. *Kedua*, ada yang berargumen bahwa setelah wafatnya Nabi Muhammad ada dua kelompok, yaitu *Ahl al-Bayt* dan bukan-*Ahl al-Bayt*. Kelompok yang pertama disebut Syiah,[208] sementara yang kedua disebut Sunni.[209] Saya tidak akan membuka konflik di antara kedua kelompok itu karena banyak sarjana telah menguraikan isu itu (Stewart, 1998). Akan tetapi, masalah utamanya, mengapa dan apakah isu itu "harus ada" dan "tidak boleh ada" di kalangan kedua kepercayaan religius Islam yang masih berpengaruh?

Ketika Islam tiba di Aceh, orang Muslim tidak menyatakan bahwa mereka adalah Sunni atau Syiah. Saya tidak menemukan sumber apa pun tentang pernyataan Muslim pertama di Aceh yang mengklaim bahwa mereka adalah penganut Syiah atau Sunni. Akan tetapi, kedatangan mereka ke Aceh adalah dampak konflik Jazirah Arab. Ketika saya pergi ke wilayah yang diklaim Aboebakar Aceh sebagai tempat Syiah di Aceh Utara, banyak ditemukan makam orang-orang yang berasal dari Persia. Terpenting di sini adalah wilayah makam-makam itu terletak di dekat laut dan sungai. Seorang arkeolog lokal mengatakan bahwa tidak ditemukan fakta apa pun tentang kehadiran

[208] Secara harafiah berarti pengikut, pihak, kelompok, rekan, pendukung, atau penyokong. Lihat Jafri 1995: 55.

[209] Secara umum berarti "praktek yang lazim". Lihat Marmura 1995: 139.

kerajaan-kerajaan Peureulak di Aceh Timur (Ambary 1993: 445). Akan tetapi, banyak ditemukan makam di hutan bertuliskan nama-nama Persia. Hal ini sangatlah mengejutkan dan mengapa Kerajaan Peureulak harus diperhatikan, bukan mausoleum-mausoleum. Informasi dari seorang arkeolog lokal bahwa jarak pekuburan itu kira-kira 30 km dari Selat Malaka, tetapi banyak makam di dalam hutan tidak dipelihara oleh pemerintah. Seorang jurnalis Malaysia yang membuat acara *Jejak Rasul* di Aceh untuk suatu program televisi selama Ramadhan dengan dipandu oleh seorang sejarawan lokal mengatakan bahwa banyak kuburan yang terlantar. Dia mengatakan bahwa jika seseorang dapat mengambil satu *batu bersurat* di hutan Aceh, lalu membawanya ke Malaysia, maka para sarjana di negeri itu akan mengklaim bahwa 'ulama ini dulu ada di Malaysia, bukan di Aceh'. Ini menceritakan bahwa banyak fakta arkeologis tidak diselidiki oleh para sarjana. Mereka mungkin lebih berfokus pada tempat yang paling dekat dengan pantai.

Lebih lanjut, sarjana yang menemukan kontak di antara Persia dan Samudera Pasai tidak banyak membicarakan kedatangan atau kegiatan Syiah, melainkan orang Persia atau Ali. Temuan seperti puisi di makam Sultan Malik al-Salih (1297) belum diklaim sebagai pengaruh Syiah, tetapi Ali.[210] Pada saat yang sama, gelar *Sulthan al-Adil* di dalam salah satu koin emas sebagai mata uang tertua di Nusantara semasa Era Sultan Muhamad Malik al-Zahir (1297-1326). Tentunya hal ini tidak dilihat dari bagian konsep Syiah mengenai Penguasa Adil, tetapi diambil dari *Kitab Taj al-Salatin*. Penerjemah *Kitab* ini adalah Bukhari al-Jauhari pada 1603 semasa Era Kerajaan Aceh Darussalam (Alfian 1999:13). Sebenarnya, diskusi mengenai *Sulthan al-Adil* adalah salah satu ajaran Syiah mengenai kepemimpinan seperti konsep *walaya*. Di dalam doktrin Syiah, *Sulthan al-Adil* "bertanggung jawab untuk *tadbir al-anam,* yaitu mengatur urusan-urusan umat manusia. Salah satu fungsi fundamental *Sultan* adalah

[210] Isi puisi itu adalah:
Sesungguhnya dunia ini fana,
Dunia ini tidalah kekal
Sesungguhnya dunia ini ibarat sarang
Yang ditenun oleh laba-laba
Sesungguhnya memadailah buat engkau dunia ini
Hai orang yang mencari makan
Dan hidup hanya singkat sahaja
Semuanya tentu akan menunu kematian
(Lihat Alfian 1999: 17).

melaksanakan ideologi Islam yang didasarkan pada kewajiban utama untuk "memerintahkan kebaikan dan melarang kejahatan" dalam masyarakat Muslim (Sachedina 1988: 99). DiAceh, gelar itu digunakan bukan hanya di Samudera Pasai, tetapi juga di Aceh Darussalam, mulai dari Sultan Ali Mughayat Syah (1514-1530) hingga Sultan Ri'ayat Syah (1589-1604) (Alfian 1999: 4). Selama era Pasai, tercatat bahwa satu abad kemudian sistem mata uang itu digunakan dalam perdagangan internasional di seantero Nusantara (Hadi 2004: 51).

Dari segi literatur, sebagaimana disebutkan di atas, sudah ada semangat Persia dalam beberapa literatur Aceh. Sekali lagi, sarjana tidak akan memperdebatkan pengaruh Syiah di dalam soal ini. Selama era Aceh (1500-1600), banyak karya *adab* Persia diterjemahkan atau disadur ke dalam Bahasa Melayu (Harun 2009: 82).Hal ini dapat ditemukan, misalnya dalam teks *Taj al-Salatin*. Menurut Braginsky, pengarang teks itu mungkin berasal dari tradisi India-Persia (Braginsky 1998: 322-335 dan Harun 2009: 82).Selain *Tj al-Salatin*, para era Aceh, ada sebuah buku yang ditulis oleh Syaikh Nurdin Ar-Raniry yang berjudul *Bustan al-Salatin*. Dipercaya bahwa model kisah di dalam kitab ini dipengaruhi oleh tradisi Persia. Jelani Harun mengatakan sebagai berikut:

> Banyak sejarawan Persia, yang menulis dalam bahasa Persia, muncul berdampingan dengan sejarawan Arab dan menghasilkan sejarah universal. Akan tetapi, dari abad keenam belas dan seterusnya … sejarawan Persia mulai berbeda dari historiografi Arab dan membentuk gaya penulisan historis mereka sendiri. Beberapa di antara sejarawan Persia yang terkenal adalah al-Bayhaqi (w.lk. 470 A.H. /1077), al-Qashani (Wafat 703 A.H./1303), al-Qazwini (Wafat 750 A.H. /1349), Mirkhwand (Wafat 910 A.H./1504) dan Khwandmir (Wafat 942 A.H. 1535). Dalam semua karya historis mereka, pengaruh tradisi Persia sangat jelas, khususnya berkenaan dengan tradisi Persia mengenai kisah-kisah Penciptaan dan raja-raja kuno. Setelah era al-Tabari, al-Mas'udi dan Ibn Khaldun, tulisan sejarah universal bergeser ke arah tradisi Persia (Harun 2009: 105).

Amanlah mengatakan bahwa kontak intelektual di antara Aceh dan Persia atau Aceh dan Syiah terjadi sebelum abad ke-17. Tercatat bahwa peradaban-peradaban Aceh yang terbesar mundur ketika muncul isu *Wahdat al-Wujud* dan *fatwa* dari Mekah untuk penghapusan wanita sebagai penguasa. Sesudah itu, Kerajaan Aceh dikendalikan oleh keluarga Jamal al-Layl dari Arab (Azra 1999: 29). Segera sesudah tragedi ini, tradisi-tradisi Persia atau Syiah dilihat sebagai warisan budaya. Rakyat mempraktekkan tradisi yang berasal dari Persia

atau Syiah itu hingga hari ini, yang dapat ditemukan dalam seni dan Kebudayaan Aceh (Bustamam-Ahmad: 2002). Inilah sebabnya para sarjana lokal dari Aceh masih berargumen bahwa tradisi Aceh tidak dapat dipisahkan dari tradisi Syiah atau Persia.

Akan tetapi, orang Aceh tidak akan mengklaim diri mereka sebagai penganut Syiah. Hal ini karena setiap warisan budaya dilihat sebagai bagian dari tradisi *endatu*. Bagi mereka, *endatu* adalah suatu kelompok generasi tua yang datang ke Aceh bukan hanya untuk maksud-maksud religius, tetapi juga untuk berdagang. Orang Aceh mungkin tidak memusatkan perhatian pada latar belakang *endatu* mereka, tetapi hanya pada apa yang diwariskan sang *endatu* kepada mereka sebagai budaya yang dilihat sebagai *reusam* atau adat istiadat. Untuk ajaran religius, orang Aceh hanya akan mengikuti tiga aspek: Syafi'i, al-Ghazali, dan Asy'ari. Aspek-aspek ini telah dikristalisasi dalam lembaga *dayah* (lihat Saby, 1995; Amiruddin, 2003; dan Bustamam-Ahmad, 2010). Tampaknya tradisi Syiah dapat ditemukan di luar *dayah*. Akan tetapi, unsur-unsur adat-istiadat di Aceh telah bercampur dalam ruang, keberadaan, dan sejarah rakyat. Saya mengatakan hal ini karena akar-akar kebudayaan Aceh diimpor dari Timur Tengah dan Asia Selatan (Bustamam-Ahmad, 2011). Pertemuan banyak tradisi dapat dijumpai di wilayah-wilayah pantai.

Di dekat Selat Malaka,[211] ada segitiga panorama budaya: masjid, *dayah*, dan pasar. Segitiga itu berkembang di dekat sungai. Oleh karena itu, tidak mengejutkan bahwa desa-desa orang Aceh dibangun oleh *endatu* di dekat sebuah sungai sebagai alat untuk transportasi yang baik dengan orang dalam dan orang luar. Reproduksi kebudayaan dimulai dekat laut kemudian bergeser ke desa di dekat sungai. Setelah segitiga itu, sang *endatu* mulai membangun sejumlah *gampong* menurut kepercayaan kosmologis setempat. Nama untuk usaha ini disebut sebagai *puga nanggroe*. *Kampong-kampong* itu tidak akan jauh dari laut. Tujuan terakhir proses itu adalah mendirikan *kampong* di dekat rimba untuk wilayah lain. Selama perjalanan saya di Aceh Utara, kuburan-kuburan ulama tak dikenal ditemukan di antara sawah dan rimba. Kuburan para raja dapat dilihat di dekat segitiga landskap budaya. Belanda datang melalui laut. Mereka menyerang desa-desa di dekat segitiga itu (Alfian, 2006 dan 1987; Reid, 1969).Banyak orang Aceh terpaksa pindah ke front terakhir: rimba atau pegunungan. Selama

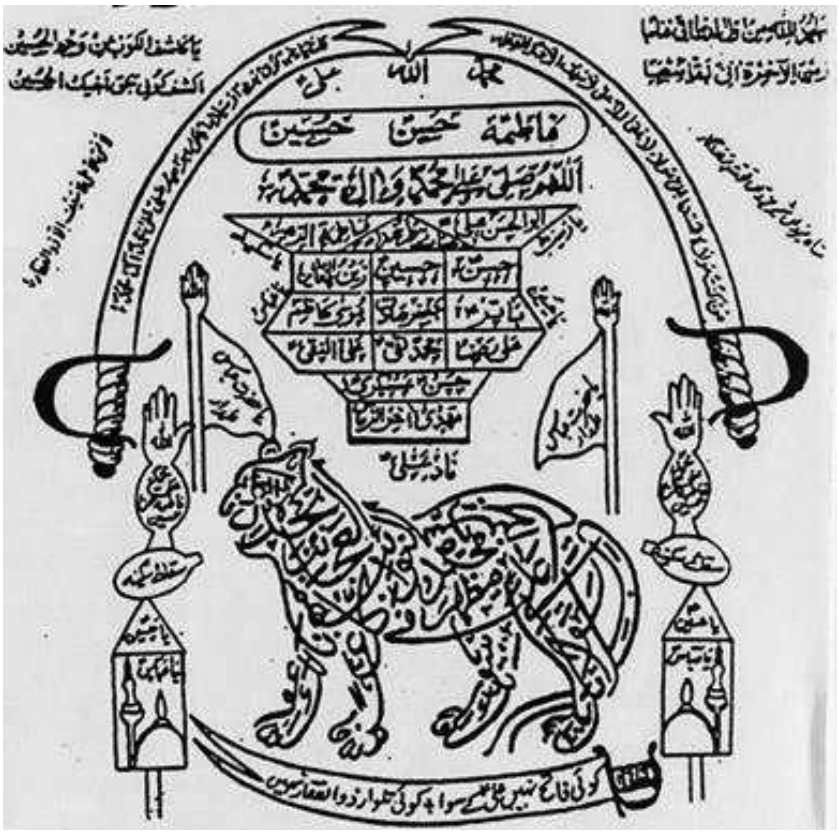
[211] Mengenai sejarah Malaka dan pengaruhnya terhadap Aceh, lihat Karim 2009 dan Hussin 2007.

proses ini, orang Aceh tidak hanya menghadapi kehancuran kerajaan-kerajaan, tetapi juga *reusam* (adat-istiadat).

Apa yang saya ingin tunjukkan bahwa kebudayaan orang Aceh berada dalam situasi yang mengerikan. Kami tidak mempunyai raja atau kerajaan apa pun lagi. Setelah periode kolonial, orang Aceh juga berkonflik di antara 'ulama dan *ulee balang* yang dilihat sebagai revolusi sosial. Tak lama kemudian, orang Aceh berkonflik dengan pemerintah. Oleh karena itu, akar dan produksi budaya menjadi tdak jelas. Masyarakat Aceh melekatkan kepercayaan religius mereka hanya kepada ulama dari *dayah*. Pada saat yang bersamaan, rakyat masih melihat bahwa tradisi *endatu* mereka dapat memberi semangat identitas bagi mereka. Dalam situasi ini, rakyat kemungkinan besar menyesuaikan diri dengan apa yang telah dilakukan *endatu* tanpa menanyakan keasliannya.

Mengingat proses ini, tidak keliru bila sarjana Aceh yang berusaha menyelidiki akar kebudayaan akan menemukan "tidak boleh ada …" yaitu Syiah. Mereka dan kita tidak melihat Syiah sebagai "masalah" sebagaimana yang dapat ditemukan di dalam sejarah Islam (Hodgson 1974)dan apa yang telah berlangsung di Timur Tengah (Arjomand 1984 dan Esposito 1997).Orang Aceh berada dalam posisi mencari akar tradisi *endatu* mereka. Meskipun ada deklarasi bahwa ada unsur-unsur Syiah dalam kehidupan budaya mereka, orang tidak akan mengunjungi tempat-tempat suci di Iran. Orang Aceh tidak akan menerbitkan buku Syiah seperti yang kita temukan di Jawa. Dalam konteks ini, Orang Aceh memahami Syiah untuk kebudayaan, bukan untuk kesadaran politis atau bahkan ideologi politis. Mereka menghargai Presiden Iran Ahmadenijad sama seperti sikap mereka kepada Saddam Husein. Sementara itu mereka tidak mempelajari sejarah perang di antara kedua negara selama Perang Dingin. Selama kunjungan Duta Besar Iran ke Aceh, seorang mahasiswa Aceh masih bertanya dapatkah Sunni dan Syiah menjadi suatu payung *ummah*. Situasi ini menghasilkan usaha-usaha intelektual di Aceh tanpa terjebak dalam konflik di antara Sunni dan Syiah. Beberapa orang Aceh, khususnya di wilayah urban, masih melihat Syiah sebagai musuh Sunni. Akan tetapi, ketika mereka kembali ke keaslian kebudayaan mereka, mereka tidak dapat menentang fakta adanya unsur-unsur Syiah itu.

Seperti disebutkan di atas, reproduksi pemahaman religius sudah ada di dalam *dayah*. Reproduksi kebudayaan Aceh telah ditemukan



Lambang Kerajaan Peureulak di Aceh dengan Nama-Nama Allah, Muhammad, Ali, Fatimah, Hasan, dan Husein dengan Tiga Pedang Milik Ali Bernama "Zulfikar".

Peringatan Asyura di Aceh

Makam Siti Fatimah Binti Maimun. Beliau wafat pada tahun 1082 Masehi

Gerbang Utama Makam Siti Fatimah Binti Maimun di Gresik Jawa Timur

di luar *dayah*. Siapa yang melakukan proses ini? Bagaimana mereka mengelola situasi itu? Banyak orang Aceh mengatakan bahwa keaslian kebudayaan mereka terkait dengan Hinduisme dan Buddhisme. Akan tetapi, hanya Muhammadiyah dan Wahabiyahsme yang menentang tradisi itu dengan mengembalikan masyarakat kepada Alquran dan Sunnah. Kedua jaringan itu telah mendirikan *pesantren*, sekolah, dan universitas di Aceh untuk menghasilkan pengertian religius. Akan tetapi, mereka tidak dapat mengubah kebudayaan di wilayah-wilayah yang jauh. Kontestasi di antara *dayah* dan *pesantren* telah dilihat sebagai transformasi dari *teungku* menjadi *Ustaz*. Gelar simbolik ini dapat digunakan sebagai simbol kompetisi dalam pengetahuan religius di Aceh. Beberapa lulusan dari pesantren Wahabiyahsme di Aceh dikirim ke Timur Tengah. Syiah tidak mendirikan *dayah* atau *pesantren* apa pun di Aceh. Jaringan mereka belum terbuka kepada publik. Oleh karena itu, kebudayaan Syiah dilihat sebagai tradisi yang hidup di kalangan orang Aceh, sehingga masyarakat tidak menentang Syiah. Pada saat yang bersamaan, generasi muda yang lulus dari Timur Tengah atau Wahabiyahsme memainkan peran penting melawan Syiah di Aceh. Oleh karena itu, mereka selalu mengacu kepada argumen Ulama Timur Tengah. Pada suatu sesi diskusi tentang Syiah di Aceh, pembicara yang masih muda, lulusan Mesir membawa banyak kitab ke hadapan audien untuk menyajikan argumennya tentang anti-Syiah. Seusai presentasi, peserta meminta kepadanya agar jangan membawa masalah di Timur Tengah kepada masyarakat Aceh. Kami, menurut seorang peserta, sudah berkonflik lebih dari tiga dasawarsa, tolong jangan membawa sumber konflik yang lain ke Aceh. Seorang informan berkata bahwa para pendukung anti-Syiah di Aceh adalah Wahabiyahsme, sebuah partai politik, sekelompok pemuda Aceh yang menyelesaikan studi mereka di Timur Tengah. Kelompok ini adalah generasi muda di Aceh. Mereka memainkan peran di wilayah-wilayah perkotaan. Setelah Tsunami, banyak *pesantren* dari Wahabiyahsme dibangun di Aceh. Mereka mendapat dana dari "luar" Aceh. Kontrasnya, tradisi *dayah* tidak akan menerima dukungan apa pun dari sumber-sumberdaya lain seperti yang dilakukan *pesantren*.

Orang-orang yang melihat Syiah merupakan bagian dari kebudayaan Aceh adalah kelompok masyarakat Aceh yang memulai pemahaman religiusnya dengan istilah *Islam warna-warni*. Mereka mendiskusikan banyak sekte Islam. Sedang kelompok anti-Syiah,

kemungkinan besar didukung oleh pemerintah. Hal ini karena isu implementasi hukum Islam. Disamping itu, isu Syiah dilihat sebagai bagian kelompok yang menyimpang di dalam Islam. Oleh karena itu, Syiah telah kembali ke isu "sesat"dan"menyesatkan". Pada umumnya, di Indonesia, sekte itu tidak dapat dikenali. Inilah sebabnya mengapa orang Aceh selalu membawa diskusi Syiah ke level budaya.

Artikel ini telah menunjukkan dampak Syiah di Aceh. Akan tetapi, perlu dilakukan lebih banyak penelitian mengenai ungkapan "Syiah" di Aceh, yang dapat dihubungkan secara historis dan antropologis dengan tradisi Persia. Seperti yang telah dikaji di sini bahwa unsur Syiah dapat ditemukan bukan hanya dalam sejarah kerajaan-kerajaan Islam Aceh, juga dalam banyak aspek budaya. Selain itu, orang Aceh masih melihat bahwa Syiah dan orang Persia telah berkontribusi bagi identitas Aceh. Oleh karena itu, para sarjana lokal di Aceh yang mengerti sejarah Islam selalu akan mengklaim bahwa Syiah bukan musuh, bahkan saingan Sunni. Perlu ditegaskan bahwa sangatlah produktif jika konflik di antara Sunni dan Syiah di Timur Tengah tidak dibawa ke Aceh.[]

Daftar Pustaka

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press).

Alfian, Ibrahim, 2006. "Aceh and the Holy War (*Prang Sabil*)" dalam *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, 109-120 (Singapore: Singapore University Press).

_____, 1987. *Perang di Jalan Allah: Perang Aceh, 1873-1912*(Jakarta: Sinar Harapan).

_____, 1999. "Samudra Pasai dan Melaka Sebagai Bandar-Bandar Niaga dan Pusat Agama dan Kebudayaan di Sekitar Selat Melaka" dalam *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*, oleh Ibrahim Alfian, M. Hasan Basry (Penyunting), hlm. 1-32. (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh).

Amiruddin, M. Hasbi, 2003. *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh.* (Terjemahan oleh Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad) (Lhokseumawe: Nadya Foundation).

Arjomand, Said Amir (Penyunting), 1984. *From Nationalism to Revolutionary Islam* (Albany: State University of New York Press).

Atjeh, Aboebakar, 1977. *Aliran Syi'ah di Nusantara* (Jakarta: Islamic Research Institute).

Azra, Azyumardi, 1999. *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*(Jakarta: Raja Grafindo).

_____, 1999. *Menuju Masyarakat Madani* (Jakarta: Logos).

_____, 1999. *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya).

Braginsky, V.I., 1998 *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 17-19* (Jakarta: INIS).

Brakel, L. F., 1988. *Hikayat Muhammad Hanafiyah* (Terjemahan oleh Junaidah Salleh, Mokgtar Ahmad and Nor Azmah Shehidan) (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka).

Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman, 2012. *Acehnologi* (Banda Aceh: Bandar Publishing).

_____, 2011. "Faith on the Move: Inside of the Ijtima' of Jama'ah Tabligh in Pekan Baru" dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies,* 18 (3): 463-496.

_____, 2010. "Pesantren Sebagai Pusat Peradaban Muslim: Pengalaman Indonesia untuk Asia Tenggara" dalam *Edukasi* (8) 2: 3939-3966.

_____, 2002. *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Galang Press).

_____, 1999. "Kontribusi Daerah Aceh Terhadap Perkembangan Awal Hukum Islam di Indonesia" dalam *Al-Jami'ah* XII, (64): 143-175.

Dahlan, Abdul Azis (Penyunting), 1997. *Ensiklopedi Hukum Islam,* (5) 6 (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve).

Esposito, John L. (Penyunting), 1997. *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* (Colorado: Lynne Rienner Publishers).

Hadi, Amirul, 2004. *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh* (Leiden: Brill).

Harun, Jelani, 2009. *Bustan al-Salatin: A Malay Mirror for Rulers* (Pinang: Universiti Sains Malaysia Press).

Hasjmy, A., 1993 "Adakah Kerajaan Islam Perlak Negara Islam Pertama Di Asia Tenggara" dalam *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, 143-172 (Jakarta: PT Al Ma'arif).

Hodgson, Marshall G.S., 1974.*The Venture of Islam.* 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press).

Hussin, Nordin, 2007. *Trade and Society in the Straits of Melaka: Dutch Melaka and English Penang, 1780-1830* (Singapore: NUS Press).

Jafri, Syed Husein M., 1995. *Shî'î Islam.* Vol. 4, in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John L. Esposito (Penyunting), 55-60 (Oxford: Oxford University Press).

Karim, Wazir J. (Penyunting), 2009. *Straits Muslims: Diasporas of the Northern Passage of the Straits of Malacca* (Penang: Straits G.T.).

Marmura, Michael E., 1995. *Sunnî Islam.* Vol. 4, in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John L. Esposito (Penyunting), 139-141 (Oxford: Oxford University Press).

Mojtahed-Zadeh, Pirouz, 2007. "Iran: An Old Civilization and a New Nation State" dalam *Focus On Geography,* 49 (4): 20-32.

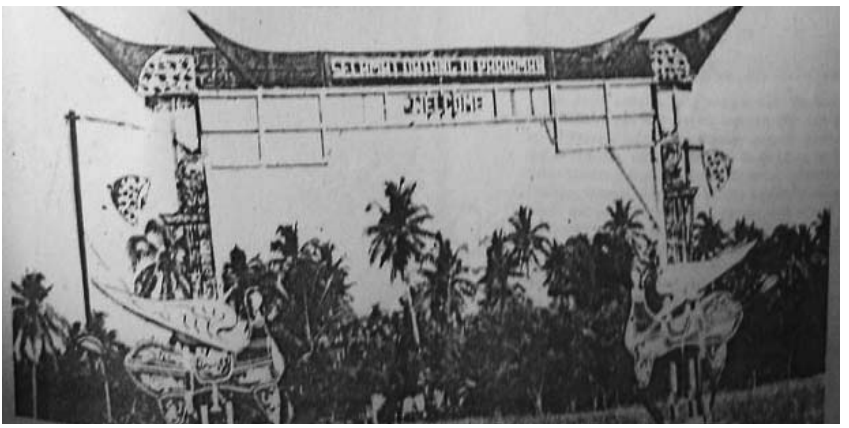
Reid, Anthony, 1969. *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898* (Kuala Lumpur: Oxford University Press).

Saby, Yusny, 1995. "Islam and Social Change: The Role of the Ulama in Orang Aceh Society" (Ph.D. Dissertation in Temple University).

Sachedina, Abdulaziz AbdulHusein, 1988. *The Just Ruler (Al-Sultan al-Adîl) in Shî'te Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press).

Stewart, Devin J., 1998. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Response to the Sunni Legal System* (Salt Lake City: University of Utah Press).

Makam Syech Burhanuddin al Ulakan



Gerbang masuk ke Pariaman yang diisi oleh gambar *Tabuik*
(Repro: *Majalah Aneka Minang*, edisi 4, Maret 1972).

Prosesi pembuangan Tabuik ke laut
(http://www.west-sumatra.com)

Acara pembukaan *Hoyak Hosen*
dengan pakaian tradisional Minang

KESALEHAN NAN TERLAMPAUI: DESAKRALISASI RITUS HOYAK HOSEN DI SUMATERA BARAT

Yudhi Andoni

Pengantar

Islam pada permulaan sejarah pasca wafatnya Nabi Muhammad, dihadapkan pada masalah perpecahan *ukhuwwah Islamiyah*. Perpecahan ini disebabkan oleh persoalan siapa yang memimpin umat Islam yang mulai tumbuh itu. Naiknya Abu Bakar dan Umar bin Khattab sebagai *amir al-mu'minin* pada awalnya mampu meredam perpecahan lebih besar. Akan tetapi, pembunuhan berturut-turut Utsman bin Affan dan Ali bin Abu Thalib yang menggantikan Umar bin Khattab tidak mampu membendung kekuatan fitnah-fitnah besar dalam masyarakat Muslim yang dinamis itu.

Rembesan kegagalan komunitas Islam awal itu salah satunya adalah munculnya kelompok Syiah, yang pada awalnya adalah istilah yang netral. Ia berarti kelompok atau partai, seperti *Syi'atu Ali* atau Partai Ali (Madjid 1994: 14). Akan tetapi, ia kemudian berkembang menjadi istilah yang sarat ideologi ketika anggotanya mulai berpandangan orang Islam di luar kelompoknya adalah kafir. Penyimpangan oleh gejala kafir-mengkafirkan ini kemudian menjadi lembaran hitam sejarah Islam dan mewarnai penyebarannya ke berbagai daerah di dunia,termasuk di Indonesia.

Saat ini, Syiah di Indonesia dianggap oleh sebagian masyakarat sebagai kelompok sempalan atau *bid'ah,* dan pengganggu keamanan (Kartomi 1986: 141). Ada sebagian ulama Sunni di Indonesia menjelaskan perihal sembilan persoalan mengapa Syiah dilarang dan ditentang penerapannya di Indonesia; yaitu pemahaman kelompok ini terhadap Alquran, Sunnah dan Hadist, ijma, Rukun Islam dan Rukun Iman, *Imamah*, *Ahl al-Bayt*, sahabat Nabi, *Taqiyah* dan nikah muth'ah.[212] Meski demikian, ada sebagian pendapat, madzhab ini dipraktekan dalam kehidupan kaum Sunni di Indonesia, misalnya tidak sah talak jika tidak dipersaksikan oleh dua orang.

Dalam konteks historis, tidak terlalu banyak data-datasejarah menyangkut kedatangan dan peran aliran Syiah di Indonesia. Dalam masyarakat Indonesia, Syiah merupakan salah satu dilema dalam kehidupan beragama. Di satu sisi ulama-ulama Syiah menjadi pionir bagi proses Islamisasi di berbagai daerah. Di sisi lain, Syiah merupakan pemahaman keagamaan yang sulit ditelusuri dalam kehidupan keagamaan masyarakat Muslim Indonesia hari ini. Kini, warisan pemahaman Syiah, salah satunya, hanya dapat dilacak dalam tradisi masyarakat pantai barat Sumatra; masyarakat Pariaman.

Bagi komunitas Minangkabau, etnis yang menghuni sebagian besar wilayah Sumatera Barat, Pariaman dalam konteks penyebaran Islam merupakan wilayah awal datangnya agama ini. Tidak diketahui dengan pasti kapan Islam mulai masuk ke wilayah ini, tetapi Tome Pires dalam catatan perjalanannya melaporkan bahwa pada akhir abad ke-16, daerah Tiku Pariaman pendudukanya masih menyembah berhala (Graves 2007: 46). Beberapa literatur menyebutkan Islam dibawa dan disebarkan ke Minangkabau pertama kali oleh Syaikh Burhanuddin al Ulakan (1646-1691) (Ismail 1990). Ia adalah murid dari Syaikh Abdurrauf al Singkili. Setamat belajar dari Syaikh Abdurrauf ia kembali ke Ulakan, salah satu *nagari* (desa) di Pariaman untuk mengajarkan Islam ke masyarakat Minangkabau (Azra 2003: 9).

Pada abad ke-17 Islam mulai mendapat tempat dalam masyarakat Minangkabau, tetapi beberapa catatan sejarah juga menyebutkan bahwa jauh sebelumnya terdapat hubungan dagang cukup ramai

[212] Hal ini tentunya juga harus diimbangi dengan sikap dan statemen-statemen dari para pemimpin dan ulama Sunni di Indonesia lainnya yang tidak melihat ajaran Syiah sebagai suatu masalah (Penyunting).

antara orang-orang dari Gujarat, Tiku, dan Pariaman. Proses Islamisasi ini kemudian makin menguat ketika daerah-daerah pantai barat Sumatera ditaklukan oleh kerajaan Aceh (Dobbin 2008: 189).

Salah satu faktor penyebaran Islam di Sumatera Barat atau dalam masyarakat Minangkabau adalah melalui jaringan surau. Sebelum akhir abad ke-19 Masehi surau merupakan lembaga pendidikan Islam penting di Minangkabau. Daerah ini semenjak Burhanuddin menjadi titik tolak (*entry port*) Islamisasi penduduk *darek* dan pusat pengembangan tarekat. Terdapat catatan, surau Burhanuddin di Ulakan, Pariaman, merupakan pengembang ajaran tarekat Syatariyyah. Lewat surau dan tarekat Syatariyyah inilah Syiah dikembangkan ke dalam masyarakat Minangkabau pada awalnya (Nur 1991: 19).

Tradisi Hoyak Hosen di Pariaman

Pada akhir abad ke-18 di Minangkabau surau-surau tarekat mulai menjadi pionir bagi gerakan pembaruan pemikiran dalam masyarakat Muslim ketika itu. Dalam catatan Azra (2003), Ulakan yang pada awalnya menjadi rujukan keagamaan mendapat tandingan dari bekas murid-murid Burhanuddin, terutama menyangkut pelaksanaan syariat dalam tasawwuf.

Sebagai tambahan, Azra juga melihat adanya ketercampurbauran ajaran antara Tarekat Syatariyyah dan Tarekat Naqsyabandiyah di antara para guru-guru tarekat masa itu, sehingga memungkinkan pelaksanaan ajaran Islam tidak lagi suatu yang penting untuk diperdebatkan, seperti perselisihan antara Syiah dan Sunni. Konflik internal kaum surau dan kaum surau vs kaum adat pada masa ini menjadi awal baru bagi pemahaman Syiah di Minangkabau lewat tarekat Syatariyah.

Menjelang abad ke-19 sampai dengan abad ke-20, tarekat Syatariyah mulai mengalami pasang naik dan turun. Gema gerakan "kembali ke syariat" pada awal abad ke-19 menjadi lebih radikal ketika tiga orang haji dari Minangkabau kembali dari Mekah. Pemurnian Islam (*Revivalism*) yang dilakukan oleh kelompok ini tidak saja menghancurkan infrastruktur adat Minangkabau, juga mengeliminasi ajaran-ajaran keagamaan yang dianggap sesat dan bid'ah, termasuk Syiah dalam tarekat Syatariyyah. Gelombang pembersihan ini makin menyudutkan pemahaman Syiah dalam komunitas Syatariyah ketika

gerakan modernis Muhammadiyyah di abad ke-20 muncul, sehingga mengecilkan kelompok Syatariyah sebagai sempalan (*splinter group*) kecil dari tarekat Islam yangmasih dipraktekan di daerah kecil di Sumatera Barat, khususnya di Pariaman.

Akan tetapi, setidaknya ada dua bentuk ritual sosio keagamaan dari masyarakat Syatariyyah ini yang masih dapat dikenali, bahkan lambat laun menjadi tradisi (kepemilikan kolektif) oleh sebagian besar masyarakat Minangkabau. *Pertama*, tradisi "*basapah*", yaitu mengunjungi makam Syaikh Burhanuddin, pada akhir Rabu bulan Safar. *Kedua*, perayaan sosio-keagamaan *Hoyak Hosen* atau Perayaan Husein.

Perayaan *Hoyak Hosen* sendiri merupakan salah satu sintesa dari konflik berkepanjangan antara Islam dan adat dalam masyarakat Minangkabau sejak lama. Lewat peristiwa ini karakter Minangkabau berusaha dikonstruksi, sehingga Syiah bukanlah varian Islam utama dalam masyarakat, tetapi ia dapat diterima untuk dilaksanakan setiap bulan Muharram. Dalam dinamika historisnya selama tigapuluh tahun terakhir (tahun 1980-an) perayaan ini menunjukan sebuah kontestasi terselubung di antara kepentingan revitalisasi peran kaum adat, Islamisasi kaum ulama, dan orientasi ekonomi dari negara, terutama penggunaan simbol-simbol dalam badan dan seremonial Tabuik.

Sejarah Singkat Hoyak Hosen

Data-data terkini dari perayaan *Hoyak Hosen* menunjukan keterputusan antara tradisi Syiah kelompok Syatariyah dan perayaannya yang baru dimulai pada awal abad ke-19. Tradisi mengusung *Tabuik* pertama kali dibawa dan dikembangkan oleh oleh tentara Sipahi (*Sepooy*) ketika Inggris menguasai pesisir barat Sumatra tahun 1825 (Azra 1999: 147). Setelah Traktat London 17 Maret 1829 antara Inggris dan Belanda, wilayah pesisir barat Sumatera yang dikuasai Inggris diserahkan kepada Belanda dan sebagian prajurit Sepoy memilih tinggal di Pariaman. Merekalah yang menganjurkan diadakannya perayaan Asyura dengan membuat Tabuik untuk mengenang kematian cucu Nabi Muhammad tersebut. Anjuran ini tampaknya dapat diterima oleh masyarakat Syatariyah di Pariaman.

Penerimaan ini dapat dilakukan karena tarekat Syatariyah, pasca gerakan Paderi, dan pembersihan oleh Kaum Muda tahun 1920-an,

mengalami moderasi. Moderasi ini tumbuh seiring kesadaran tentang pentingnya menghormati *Ahl al-Bayt*. Selain itu, khalifah-khalifah Syatariyyah menyusun silsilah tarekat mereka dengan menempatkan imam-imam Syiah sebagai rujukan spiritual mereka. Titik temu lain, menurut Azra adalah tentang konsep *al-Insan al-Kamil* (Manusia Paripurna). Bagi komunitas Syatariyah, konsep ini mereka wujudkan dalam pemahaman *Martabat yang tujuh* (tujuh tahap iluminasi absolut).

Sebelum kedatangan tentara Sipahi ke Pariaman, tidak banyak informasi dapat ditemukan atau ditelusuri berkaitan bagaimana masyarakat Syatariyah memperingati hari kematian Husein sebagai dasar utama dari ritual Syiah dalam perayaan Hoyak Hosen ini. Ataubagaimana Syatariyah di Pariaman memperingati kematian Husein di Padang Karbala sebagai bagian dari identitas Syiah dimasa lampau (masa Burhanuddin). Data sejarah penting sehubungan dengan perayaan ini adalah penelitian Kartomi (1986), Sabar (1992), Ernatip, dan kawan kawan (2000 dan 2001) dan Rahmanelli (2007). Keempatnya lebih banyak menjabarkan perayaan *Hoyak Tabuik* sebagai tradisi masyarakat Minangkabau, tanpa mengaitkannya dengan pemahaman keagamaan Syiah yang berkembang di daerah itu. Meski demikian, penelitian Sabar menarik untuk dilihat karena menjabarkan dinamika sejarah perayaan ini pada abad ke-20.

Perayaan *Hoyak Hosen* ini dilaksanakan guna mengenang kematian Husein dalam perang Karbala. Dikisahkan, peperangan ini terjadi ketika Husein berusaha menjadi kalifah universal yang direbut oleh Mu'awiyah bin Abu Sofyan dari tangan Ali bin Abu Thalib. Akan tetapi, sebelum sampai ke tempat Mu'awiyah, di sebuah tempat bernama Karbala, ia dihadang prajurit Yazid yang kemudian membantainya dan para pengikutnya pada tanggal 10 Muharram (Muchtar 2004: 214). Pembantaian Husein dan para pengikutnya ini berkembang menjadi sebuah ekspresi keagamaan melawan tirani dari kelompok Syiah karena mereka percaya dari keturunan Ali bin Abu Thalib-lah yang semestinya menggantikan Nabi Muhammad sebagai pemimpin umat Islam. Semenjak itu, setiap tanggal 10 Muharram ini diperingatilah tragedi Karbala ini dengan perayaan *Hoyak Hosen* dalam bentuk pembuatan *Tabuik* di Pariaman.

Bentuk *Tabuik* dirancang dengan penuh kepercayaan keagamaan yang kental dan indah, dan di sisinya terdapat sebuah kerangka

burung yang dinama *buraq* yang disimbolkan sebagai kendaraan Husein ke surga (Ernatip 2001: 19: Kartomi 1986: 145). Selama sepuluh hari masyarakat menyiapkan bentuk*Tabuik* yang mereka namakan dengan *daraga*. Tepat pada tanggal 10 Muharram, setelah serangkaian perselisihan dua kampung pembuat *Tabuik* diselesaikan, maka pada sore hari *Tabuik* ini pun dibuang ke laut dan mengakhiri proses peringatan kematian Husein.

Secara garis besar, ada beberapa tahapan pelaksanaan perayaan *Hoyak Hosen* ini: *barantam* atau diskusi untuk membuat rencana kegiatan serta badan *Tabuik* yang diadakan pada tanggal satu Muharram. Setelah diskusi selesai, maka dilengkapi dengan prosesi *maambiak* tanah atau mengambil segumpal tanah, dengan menjaga kerahasiaan waktu yang tepat dan tempat. Kerahasiaan ini sangat penting untuk menjaga supaya tidak ada sabotase dari pihak kampung sebelah. Kegiatan ini dipimpin oleh seorang pawang dengan sekitar seratus orang di setiap sisi sungai yang ditemani dengan iringan gendang tasa. Pengambilan tanah ini menyimbolkan pengambilan jenazah Husein yang terbunuh di Padang Karbala. Setelah tanah itu diambil, kemudian dibawa ke *daraga* atau simbol dari kuburan Husein dengan iringan riuh para pengantar.

Setelah *daraga* atau kerangka *Tabuik* dibuat, maka prosesi hari berikutnya adalah memotong batang pisang dengan membawa sebilah pedang keramat yang dinamakan oleh penduduk, *Pedang Jenawi*. Beberapa batang pisang dijejerkan disebuah tempat untuk kemudian ditebas dengan satu kali ayunan. Ketajaman pedang yang digunakan menyiratkan pada pengikut Husein kekejaman algojo-nya, sehingga massa kemudian bersorak dengan ekspresi kemarahan.

Ekpsresi kemarahan ini kemudian dibawa ke tengah kota. Di jalan-jalan utama anggota rombongan berteriak histeris dan emosional sehingga pada satu titik dua keluarga *Tabuik*, para pewaris perayaan, bertemu sehingga pertemuan ini pun melahirkan perkelahian massal. Meski perkelahian ini sifatnya bagian dari prosesi, tetapi tidak jarang para pelakunya melakukannya dengan sungguh-sungguh. Bahkan salah satu penyebab dilarangnya perayaan *Hoyak Hosen* ini oleh Pemerintah Kolonial adalah potensinya untuk diarahkan sebagai bagian perlawanan terhadap mereka. Prosesi berlanjut sampai 10 Muharram dengan acara menebas batang pisang sebagai simbol kemarahan pada tentara Mu'awiyah, dan diakhir dengan dibuangnya *Tabuik* ke laut.

Kesalehan nan Terlampauhi

Perayaan 10 Muharram atau *Hoyak Hosen* atau *Hoyahosen* dalam masyarakat Pariaman selama seratus tahun terakhir terus mengalami degradasi nilai dan makna. Kini, perayaan ini tidak lagi bersifat ritual yang penuh dengan nuansa sucidan mistik, tapi berubah menjadi ajang permainan dan konsumsi kapitalisme. Selama kurun tahun 2000 sampai tahun 2008 lalu, perayaan ini menghasilkan transaksi sekitar 7,5 milyar rupiah. Sebagai tambahan, perayaan *Hoyak Tabuik* tidak semata mengingat kesahidan Husein di Padang Karbala, tetapi juga menjadi bagian dari program pemerintah, wisata, dan penguat solidaritas keminangkabauan.

Pasca-Traktat London, meskipun dalam skala kecil, perayaan *Hoyak Tabuik* dilakukan di Pariaman. Akan tetapi, unsur-unsur kekerasan sebagai bagian dari perayaan, yang menjadi replika perang di Karbala, tampak mengkuatirkan pemerintah kolonial. Akan tetapi, masa kolonial Belanda perayaan *Tabuik* dijalankan dengan cara meriah, di mana*Tabuik* yang tampil sampai 12 buah. Pemerintah kolonial sering melarang perayaan ini, khususnya pada tahun 1920-an dan 1930-an karena ketegangan dan bahaya terhadap ketertiban umum. Akan tetapi, perayaan *Tabuik* yang tidak rutin ini masih bersifat ritual sehingga dinamakan *Tabuik Adat*. Prosesi *Hoyak Hosen* hilang selama pendudukan Jepang. *Tabuik* adat ini sebelum dirayakan selalu dilaksanakan lebih dahulu acara selamatan yang dipimpin oleh pawang masing-masing *Tabuik*. Acara diawali dengan doa yang diiringi dengan penyembelihan ayam serta pembakaran kemenyan di dalam rumah *Tabuik*. Do'a itu dibaca untuk kemuliaan arwah Husein.[213] Pada masa itu, *Tabuik* berjumlah lima buah yang dibiayai oleh masing-masing masyarakat di setiap nagari di Pariaman. Dalam hal pembuatannya, dilakukan secara gotong-royong sampai tahun 1969.[214] *Tabuik* kembali dirayakan pada tahun 1980. Mengingat pembiayaan *Tabuik* yang cukup besar, maka jumlah *Tabuik*-nya hanya tinggal dua buah: *Tabuik Pasa* dan *Tabuik Subarang* sampai kini (2010).

Dalam pelaksanaan *Tabuik*, golongan Sidi dan Bagindo merupakan pemberi dana bagi pelaksanaan upacara *Tabuik*. Sedangkan golongan sutan adalah yang berkepentingan pada adat dan permainan anak nagari. Mereka juga menjadi penjaga keamanan selama kegiatan

[213] Wawancara dengan Amir Husaen pada 26 Juni 2000.
[214] Wawancara dengan Sidi Mukhtar pada 26 Juni 2000.

berlangsung. Sedangkan golongan marah adalah pekerja pembuatan *Tabuik*. Sidi dari kata "*sayyid*" untuk menunjukkan asosiasinya ke ulama atau pemuka agama; Bagindo diasosiasikan ke gelar bangsawan ("*Sir*" dalam bangsawan Inggris). Mereka bergerak dalam bidang perdagangan. Sutan, gelar untuk golongan menengah dan merepresentasikan dari Kaum Adat dan Marah untuk rakyat biasa.

Antara tahun 1950-an sampai tragedi 1965, perayaan *Hoyak Hosen* mengalami degradasi nilai dan kesakralan. Jamak perayaan ini tidak lagi mengikuti tradisi yang berlaku, yaitu diadakan setiap tanggal 1-10 Muharram. Oleh karena efeknya yang mampu menarik massa dalam jumlah besar, perayaan *Hoyak Hosen* banyak dilaksanakan sebagai bagian dari propaganda partai politik, utamanya PNI dan PKI (Kartomi 1986:157-158). Perayaan *Hoyak Hosen* baru diizinkan kembali oleh Orde Baru di tahun 1980. Pada Muharram tahun 1972, perayaan *Hoyak Hosen* sebenarnya dihidupkan kembali, tetapi pemerintah Orde Baru kemudian melarangnya sampai tahun 1980. Sebelumnya, pasca pembantaian massal di tahun 1965, masyarakat Pariaman pada tahun 1967 kembali mengadakan perayaan *Hoyak Hosen*. Akan tetapi, karena dekatnya dengan trauma oleh pembantaan massal, perayaan ini kemudian dihentikan karena terjadi kerusuhan massa, utamanya ketika prosesi *mahatam* dan mengarak jari-jari Husein (*Tempo*, 25 Maret 1972).

Seiring dengan besarnya potensi ketidakstabilan Pariaman ketika diadakan perayaan *Hoyak Hosen*, maka pemerintah Orde Baru pun mulai campur tangan langsung dalam pelaksaan perayaan ini. Campur tangan pemerintah dalam perayaan *Hoyak Tabuik* ini dimulai pada tahun 1980 ketika Bupati Anas Malik kembali mengadakannya. Ia menekan dan mengeliminir perkelahian yang mendatangkan kerusuhan dan ketidakstabilan Pariaman dalam perayaan. Anas Malik kemudian mereduksi perayaan *Tabuik* sebagai bagian dari komodi tiekonomi. Kata Anas Malik, "Tabut ini saya namakan *Tabut Adat*,*Tabut Pariwisata* dan *Tabut Pembangunan*!"[215]

Semenjak tahun 1991 perayaan *Hoyak Hosen*ini kemudian diarahkan sebagai penarik wisatawan ke Pariaman dan pembawa pesan pembangunan pemerintah Orde Baru. Sejak masa ini, perayaan *Hoyak Hosen* dianggap sebagai salah satu acara pariwisata, sehingga

[215] *Tempo*, 19 September 1987.

pemerintah menganggapnya sebagai asset negara. Di masa Orde Baru inilah Negara membawakan diri sebagai pemilik utama dari perayaan. Hal ini tampak dengan protokoler pemerintah daerah dan himbauan-himbauan khas Orde Baru.

Kejatuhan Orde Baru tidak membawa perubahan apa apa menyangkut peran Negara dalam perayaan. Selama 10 tahun terakhir (1999-2009) Pemda, dalam hal ini gubernur, walikota, dan bupati makin mendapat posisi strategis dalam masyarakat terutama menyangkut perubahan mendasar di Sumatera Barat, yaitu implementasi wacana "Kembali ke Nagari".

Wacana ini dalam dinamikanya, dimainkan oleh tiga eksponen penting sebagai penggerak; Kaum Adat, Kaum Agama, dan Negara yang diwakili oleh Pemerintah Daerah. Ketiganya berusaha memberi definisi secara substansial atas identitas kebudayaan Minangkabau. Pertanyaan siapa dan apa yang disebut orang Minang itu dikonstruksi secara berbeda dan menjadi kontestasi di antara mereka. Kontestasi ini terjadi karena, *pertama*, terkacaukan dan meningkatnya kesadaran masyarakat adat akan ancaman terhadap otoritas dan kemegahan tradisi mereka sebagai pantulan kewajaran ketika berhadapan dengan kepentingan politik negara, dan penguatan nilai keagamaan. *Kedua,* kepentingan pemberlakuan norma-norma agama dalam ruang identitas kultural dan politik. *Ketiga*, kepentingan politik negara dalam menata ruang sosio-kultural masyarakat dan imbas kekuatan sebagai representasi makna dan hukum.

Negara menjadikan jargon budaya sebagai orientasi kebijakan politiknya lewat munculnya peraturan-peraturan daerah, sehingga ABSSBK (*adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah)* menjadi sesuatu yang formal-legalistik. Bagi Negara, yang diwakili Pemda-Pemda di Sumatera Barat, ruang ABSSBK tidak semata konstruksi kultural, tetapi juga ruang politis. Dalam ruang konstruksi inilah dasar perayaan *Hoyak Hosen* di Pariaman diadakan di masa reformasi ini.

Dari tahun 2001 sampai dengan tahun 2009 lalu, *theHoyak Hosen* telah memunculkan pro-kontra dalam perayaannya. *Pertama*, pelaksanaan perayaan *Tabuik* tahun 2006 misalnya diadakan dari tanggal 31 Januari sampai tanggal 12 Februari. Pelaksaannya berlangsung selama 13 hari, bukan 10 hari (1 sampai 10 Muharam). Hal ini merupakan kebijakan pemerintah daerah dan masyarakat setempat dengan upaya menarik

wisatawan untuk melihatnya sehingga pelaksanaan puncak upacara *Tabuik* mulai dari *Hoyak Tabuik* dan membuang *Tabuik* ke laut diadakan pada hari minggu atau hari libur.

Kedua, pemerintah berencana menambah perayan *Hoyak Tabuik* dari satu kali menjadi dua kali setahun. Mereka menemakannya dengan *Hoyak Hosen/Hoyak Tabuik Pariwisata*. Dalam sebuah Koran nasional, *Kompas*, walikota Pariaman menyatakan:

> *Tabuik* masih menjadi ikon wisata di Kota Pariaman. Hanya saja, selama ini *Tabuik* hanya digelar untuk kepentingan adat dan tradisi saja. Kita sedang merancang *Tabuik* untuk kepentingan wisata. Rangkaian *Tabuik* itu nantinya tidak selengkap *Tabuik* yang selama ini dibawakan, tetapi hanya mementaskan sejumlah acara saja, seperti *Hoyak Tabuik*, kata Mahyuddin (*Kompas*, 21 Januari 2008).

Rencana itu diharapkan bisa segera terealisasi agar pariwisata di Pariaman bisa bergairah, tidak hanya pada saat acara *Tabuik* tahunan saja.

> Sebelumnya setiap tahun digelar Pesta Tabuik menyambut Tahun Baru Islam yang menjadi kalender tetap pariwisata Sumbar. Karena atraksi itu sangat menarik kunjungan wisata, maka direncanakan digelar pesta 'Seri-II' yang dinamakan *Hoyak Tabuik Pariwisata,* kata Walikota Pariaman, H Mahyuddin di Pariaman (*Kompas*, 31 Januari 2008).

Pemerintah menjelaskan bahwa ada perbedaan antara pesta *Tabuik* adat dengan *Tabuik* pariwisata. *Tabuik* adat untuk menyambut tahun baru Islam dan dilaksanakan dengan semua prosesi-prosesi adat, sedangkan Tabuik pariwisata hanya dengan satu prosesi yaitu "*hoyak*" (mengarak dan mengoyang) *Tabuik* sebagai bagian dari keramaian. Untuk waktu pelaksanaan akan diputuskan kemudian, tetapi ada usulan agar diselenggarakan pada12 Juli, bertepatan dengan hari ulang tahun Kota Pariaman. Meskipun *Tabuik* pariwisata tidak sebesar *Tabuik* adat, tetapi minimal bisa menambah kunjungan wisatawan ke Pariaman.

Akan tetapi, keinginan pemerintah ini ditolak oleh para Kaum Adat dan keluarga *Tabuik* karena bisa menghilangkan nilai-nilai Budaya dan sakral dari tradisi yang telah digelar sejak tahun 1829. Akan tetapi, pada sisi lain, para Kaum Adat dan keluarga *Tabuik* menyadari dilema keberadaan mereka dalam keseluruhan perayaan ini. Akan tetapi, mereka mencoba beberapa hal yang bisa mengaktualisasikan keberadaan mereka sebagai pemilik sah dari perayaan, baik sebagai tradisi, dan sebagai warisan.

Bagi kaum adat, perayaan *Hoyak Hosen* merupakan sebuah tradisi Minangkabau sebagaimana sejarah tradisional (Tambo) mereka telah menyebutkan. Untuk keperluan ini para Kaum Adat "memaksakan" aksesoris adat Minangkabau seperti diawali dengan tari Indang, dan pemakaian pakaian tradisional Minangkabau. Pada akhir keseluruhannya, para elit Kaum Adat melegitimasi keberadaan perayaan *Hoyak Hosen* sebagai bagian dari manifestasi kultural dari ABSSBK.[]

Daftar Pustaka

Azra, Azyumardi, 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan).

_____, 1999. *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: Rajawali Pers).

_____, 2003. *Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu).

Bellah, Robert N., 2000. *Beyond Belief*: *Esai-Esai Tentang Agama di Dunia Modern* (Jakarta: Paramadina).

Dobbin, Christine, 2008. *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Paderi Minangkabau 1784-1847* (Depok: Komunitas Bambu).

Graves, Elizabeth E., 2007. *Asal Usul Elite Minangkabau Modern: Respons terhadap Kolonial Barat abad XIX/XX* (Jakarta:Yayasan Obor).

Ismail, Said, 1990. *Perbandingan Aqidah Syi'ah dan Ahlussunnah* (Terjemahan) (Bukittinggi: Al Anshar).

Madjid, Nurcholish, 1994. "Menegakan Faham Ahlus-Sunnah Wal-Jamaah Baru"dalam Syafiq Basri et.al., *Satu Islam: Sebuah Dilema* (Bandung:Mizan).

Kartomi, Margaret J., 1986. "Tabut: A Shi'a Ritual Transpalnted from India to Sumatra", dalam David P. Chandler and M.C. Ricflefs (Penyunting), *Nineteenth and Twentieth Century Indonesia* (Clayton: Southeast Asian Studies Monash University).

Kato, Tsuyoshi, 1980. "Rantau Pariaman: The World of Minangkabau Coastal Merchants in the Nineteenth Century" dalam *Journal of Asian Studies (pre-1986)*.

Muchtar, Asril, 2004. "Upacara Tabuik: Dari Ritual ke Pertunjukan Heroik", inside Mahdi Bahar (Penyunting), *Seni Tradisi Menantang Perubahan* (Padangpanjang: STSI Padangpanjang Press).

Nur,M., et.al., 1991. "Peninggalan Aliran Syiah di Sumatera Barat dalam Perspektif Historis" dalam *Laporan Penelitian* (Padang: Pusat Penelitian Universitas Andalas).

Poesponegoro, Marwati D., et.at., 1992. *Sejarah Nasional Indonesia III* (Jakarta: Balai Pustaka).

Rahmanelli, 2007. "Upacara Tabuik dalam Konteks Perubahan Budaya Di Kota Pariaman", *Thesis* (Padang: Pasca UNP).

Sabar, 1992. "Keberadaan Tabuik di Pariaman Pada Abad XX" dalam *Research Report* (Padang: Pusat Penelitian Universitas Andalas).

Syihab, M. Quraisy, 1994. "Mengikis Fanatisme dan Mengembangkan Toleransi" dalam Nurhcolish Madjidet. al., *Satu Islam: Sebuah Dilema*(Bandung:Mizan).

Yunus, Mahmud, 1979. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara).

Wawancara dengan Amir Husaen, 26 June 2000

Wawancara dengan Sidi Mucktar, 26 June 2000

Wawancara dengan Maaz, 3 Desember 2005

Wawancara dengan Solfiardi, 11 December 2009

Wawancaradengan Jefreki, 12 December 2009

Wawancara dengan Sidi Mucthar, 12 December 2009

Kompas, 21 Januari 2008.

Kompas, 31 Januari 2008.

Kompas, 7 Januari 2008

Tempo, 19 September 1987.

JEJAK PENGARUH SYIAH (PERSIA) DI SULAWESI: STUDI KASUS SUKU BUGIS, MAKASAR, DAN MANDAR

Supratman

Pengantar

Masyarakat meyakini bahwa suku-suku di Pulau Sulawesi telah berasimilasi dengan nilai-nilai dan ajaran Islam. Akan tetapi, tidak bisa dipungkiri bahwa suku dan etnik di Sulawesi juga dipengaruhi budaya dan tradisi Hindu, Buddha, Kristen, dan Barat. Tulisan ini mencoba untuk memberikan analisis dengan perspektif yang berbeda, khususnya dalam kaitan budaya Islam yang telah menancapkan sebuah tonggak yang sangat kuat dalam corak kehidupan masyarakat dan etnis di Sulawesi yang telah berasimilasi dengan budaya Islam versi Arab, Gujarat, dan Persia.

Signifikansi studi ini terletak pada upaya untuk menghadirkan sebuah persepsi baru dari pemahaman umum yang berkembang di tengah-tengah masyarakat Muslim di Sulawesi, dan mungkin di tempat lain, yang berpandangan bahwa pengaruh Islam pada budaya dan tradisi suku-suku yang ada di wilayah ini hanya berasal dari Arab. Di Sulawesi, budaya Islam dipahami dan diklaim dipengaruhi oleh hanya Islam-Arab, atau disampaikan oleh orang Arab. Pengaruh budaya Islam yang lain seperti Islam versi Persia belum diketahui apalagi dikenal oleh masyarakat pada umumnya.

Pandangan tersebut muncul dipengaruhi oleh beberapa faktor; *pertama*, pandangan eklusif Islam yang menganggap Islam sama dengan Arab. *Kedua*, ulama Persia dalam menyebarkan Islam lebih suka dan cenderung untuk menggunakan bahasa Arab. Akibatnya masyarakat memahaminya sebagai orang Arab. *Ketiga*, secara fisik orang-orang Persia sangat mirip dengan orang Arab. *Keempat*, mereka yang punya status sosial tinggi di masyarakat, seperti; raja, ilmuwan-intelektual, sejarawan, dan pemimpin agama mempunyai kontribusi yang kuat untuk semakin menegaskan persepsi tersebut dengan *taken for granted* (diremehkan), tanpa melakukan penelitian secara akurat dan mendalam. Sebagai contoh, tidak ada orang yang mengetahui bahwa Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra sebagai orang Persia, ulama besar yang merupakan kakek dari para wali songo, yang datang ke Sulawesi jauh sebelum Datuk Ri Bandang, Datuk Patimang, serta Datuk Di Tiro menginjakkan kakinya di Kerajaan Tallo.

Menurut Martin Van Bruinessen (1995) bahwa anak-anak Syah Ahmad, Jamaluddin dan saudara-saudaranya, sudah diduga mengembara ke Asia Tenggara. Jamaluddin, pada awalnya, menginjakan kaki di Kamboja terus ke Aceh. Setelah itu, ia berlayar ke Semarang dan menghabiskan bertahun-tahun waktunya di pulau Jawa. Akhirnya, ia melanjutkan perjalanan ke Pulau Sulawesi dan tinggal di sana sampai wafat.

Menurut riwayat lain, ia menyebarkan Islam ke Indonesia dengan kafilah keluarganya. Ketika ia menuju ke Pulau Jawa, anaknya Sayyid Ibrahim (Maulana Malik Ibrahim) tetap di Aceh untuk mendidik rakyat tentang Islam. Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra tiba di Pulau Jawa pada masa imperium Majapahit. Beberapa tahun tinggal di bawah pemerintahan Majapahit, lalu menuju ke negeri Bugis, dan ia meninggal di Wajo (SulawesiSelatan).

Van Bruinessen (1995) mencatat bahwa Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra tiba di tanah Bugis pada tahun 1452 Masehi, dan meninggal pada 1453 Masehi. Uka Tjandrasassmita (2006), sejarawan terkemuka Indonesia, memperkirakan bahwa Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra masuk ke Sulawesi Selatan (Tosora-Wajo) pada pertengahan abad ke-14 Graaf dan Pigeaud mengakui bahwa Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra adalah orang suci legendaris dan juga dikenal sebagai ulama suci Islam. Dalam versi lain, Amir Djumbia (2009), Staf Publikasi Balai Pelestarian

Peninggalan Purbakala Makasar mengatakan bahwa sekali waktu ada seorang Muslim dari Persia yang pernah mengunjungi Indonesia Timur dan mengabarkan tentang Islam di Sulawesi Selatan. Muslim Persia itu mengatakan bahwa di Sulawesi Selatan telah ada beberapa Kaum Muslim sekitar abad ke-2 Hijriyah. Ia juga memberitahukan mengenai kehadiran sekelompok orang Islam di antara masyarakat Sulawesi Selatan. Menurutnya Islam di Sulawesi Selatan dibawa oleh Sayyid Jamaluddin Husein Al-Kubra yang datang dari Aceh melalui Jawa (Padjadjaran). Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra datang ke Jawa atas undangan Prabu Wijaya. Prabu Raden Wijaya, penerus sah Kerajaan Sunda ke-27, yang lahir di Pakuan, menjadi Raja Majapahit pertama (1293-1309 Masehi). Tidak lama kemudian, Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra melanjutkan perjalanan bersama dengan 15 orang rombongan ke Sulawesi Selatan. Mereka datang ke daerah Bugis dan tinggal di Tosora-Wajo dan meninggal di sana sekitar 1320 Masehi.

Ada juga riwayat lain dari Syaikh Ahmad bin Muhammad Zain bin Mustafa al-Fathani (1992) menyebutkan bahwa raja yang ke empat puluh dari kerajaan Bugis bernama Lam Dasilah anak Datuk Raluwak memeluk Islam pada tahun delapan ratus hijrah (800 Hijriyah). Dan ia memperkirakan bahwa tahun itu juga adalah masa kedatangan Sayyid Jamaluddin ke tanah Bugis, yang bertepatan dengan tahun 1397 Masehi. Penulis telah melakukan penelusuran referensi dan menanyakan ke beberapa sejarawan terkemuka, tetapi nama Lam Dasilah tidak dikenal sebagai salah satu nama dari raja-raja Bugis. Besar dugaan nama Lam Dasilah, tidak lain dari La Maddusila yang merupakan Raja Luwuk yang pertama memeluk Islam sebagaimana disebutkan oleh Raja Haji Ahmad dan Raja Ali Haji dalam kitabnya Tuhfat al-Nafis.

Keterangan data tersebut menunjukkan bahwa Islam memang telah dikenal jauh sebelum ketiga tokoh yang dikenal sebagai penyebar Islam di Sulawesi yaitu Datuk Ribandang, Datuk Patimang, Datuk Ditiro. Selain itu, ulama dan budaya serta tradisi Islam Persia memang ada di Sulawesi Selatan dan telah berasimilasi pada kehidupan dan budaya masyarakat di Sulawesi Selatan. Asimilasi ini sebagaimana yang ditinggalkan oleh Sayyid Jamaluddin Husein al-kubra yang datang dari di Persia (Samarkand) maupun oleh Datuk Ribandang, Datuk Patimang, Datuk Ditiro yang lahir di Sumatera. Ketiga ulama tersebut dipandang sebagai penyebar agama Islam yang pertama di Sulawesi Selatan. Mereka tiba di Bandara Tallo tahun 1605.

Kelima, para peneliti, ilmuwan dan muballigh terdahulu di Indonesia ketika mengidentifikasi Persia mereka menyebutnya dengan Arab Persia. Tidak pernah disebut dengan Persia saja. Selalu ada rangkaian Arab. Sehingga belakangan diidentifikasi sebagai Arab saja, Persia kemudian hilang. Dengan demikian dapat dipahami bahwasanya pengaruh budaya Islam Persia di Nusantara telah menorehkan jejak-jejak khusus dan istimewa bagi pengembangan kebudayaan, intelektual, agama, pemerintahan, dan kenegaraan di Nusantara. Sayangnya, posisi tersebut tidak mendapat perhatian yang signifikan dari sarjana-sarjana di Indonesia.

Pengaruh budaya Islam Persia itu terasa kuat dalam doa-doa, upacara keagamaan, pemikiran Sufistik; dalam perbendaharaan kata, corak penulisan hikayat, puisi, karya bercorak sejarah, adab, hukum dan risalah keagamaan yang lazim disebut sastra kitab. Dalam empat yang terakhir pengaruh Persia tidak hanya berkaitan dengan gaya bahasa, tetapi juga estetika dan bahan verbal penulisan seperti contoh-contoh kisah yang diselipkan di dalam kitab-kitab tersebut.

Kasus, Metode, dan Tujuan

Artikel ini akan memfokuskan pada asimilasi budaya Islam Persia dalam budaya dan tradisi etnik di Sulawesi, terutama pada etnik Bugis, Makasar, dan Mandar yang mana embrio asimilasi awal mulanya ditandai ketika Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra pertama kali menginjakkan kaki di Tosora-Wajo, yang seterusnya menyebar ke berbagai wilayah dan suku yang ada di Sulawesi.

Tujuan dari makalah ini adalah untuk mengidentifikasi jenis asimilasi budaya (tradisi Syiah) Persia pada budaya dan tradisi etnis di Sulawesi dan menjelaskan pesan dan hikmahnya. Studi kasus ini dibangun dengan mempelajari teks-teks kesusastraan, tulisan ilmiah, dan melakukan wawancara secara mendalam dengan para pemimpin komunitas atau sesepuh masyarakat seperti di Cikoang, Tosora, Mandar, dan beberapa kaum terpelajar di Sulawesi.

Pembahasan

Sebelum terlalu jauh menjelaskan dan memaparkan bagaimana bentuk asimilasi Budaya (Islam) Persia pada tradisi budaya Bugis, Makasar, Mandar, dan Toraja terlebih dahulu penulis menggambarkan suatu bentuk pemetaan unsur-unsur kebudayaan guna memudahkan dalam mengidentifikasi bentuk-bentuk kebudayaan secara akurat.

Menurut Herudjati Purwoko (2003) bahwa ada tiga materi budaya; rekayasa budaya, perilaku budaya, dan artefak budaya. Rekayasa budaya ini bisa dipahami sebagai sebuah usaha dari seseorang, kelompok, atau masyarakat dalam rangka menggambarkan sikap, pengalaman, keyakinan dan nilai-nilai mereka dengan sebuah konstruksi tatanan yang berlangsung secara terencana dan terorganisir. Hal tersebut bisa dilihat pada nilai dan norma yang dimiliki oleh orang dan kelompok masyarakat yang mengontrol cara mereka berinteraksi satu sama lain atau terhadap pihak di luar masyarakatnya sendiri. Rekayasa budaya ini pula menjadi pola dan pedoman bagi individu dan masyarakat dalam kesehariannya.

Perilaku budaya adalah perilaku yang ditunjukkan oleh kelompok masyarakat. Perilaku budaya tidak mengikat secara individu. Artinya, ia adalah perilaku yang hanya bisa dipresentasikan oleh kelompok tertentu yang terdapat pada sebuah komunitas dan masyarakat tertentu. Artefak budaya adalah benda-benda buatan manusia yang memberikan informasi tentang penciptaan dan penggunaan suatu budaya. Artefak bisa berubah dari waktu ke waktu dalam apa yang diwakilinya, bagaimana muncul serta bagaimana dan mengapa digunakan sebagai perubahan budaya dari waktu ke waktu. Penggunaan istilah ini mencakup jenis artefak arkeologis yang ditemukan di situs arkeologi. Akan tetapi, demikain ia juga mencakup buatan masyarakat modern. Misalnya, dalam konteks antropologis; televisi adalah artefak budaya modern.

Pengaruh Sastra

Peradaban Persia merupakan salah satu peradaban yang tua dan terkaya di dunia. Dua setengah millennium kebudayaan Persia telah menginspirasi sastra dunia, mengilhami penyair, penulis, dengan ragam arsitektur yang megah, mengesankan, dan unik yang hanya bisa disaingi oleh beberapa suku bangsa di dunia. Oleh karena itu, sangat dimungkinkan daya penetrasi peradaban Persia sangat kuat bila berada pada suatu kebudayaan di suatu etnis tertentu seperti yang ada di Sulawesi.

Peradaban Persia sejak awal mula dikenal mempunyai peradaban yang tinggi. Di Persia, *Shahnameh* adalah kumpulan syair ditulis oleh Abul Qasim Firdausi pada tahun 1000 Sebelum Masehi. Di tanah Persia, menarasikan teks-teks kuno yang legendaris seperti karya

Firdausi baik pada tempat formal maupun non-formal yang seringkali diiringi musik adalah suatu kebiasaan yang terjaga hingga kini. Mereka dengan sangat cepat dan fasih melantunkan syair-syair yang di tulis oleh Firdausi, Hafez, Sadi atau Rumi seperti pada kitab *Shahnameh*, *Divan-e Hafez*, *Golestan-e Sa'di,* dan *Matsnavi-Ma'navi-e Rumi*.

Sebagian besar analis sastra Persia mengatakan bahwa syair-syair yang ada di Persia, khususnya Shahnameh selain memiliki nuansa sastra yang universal juga menjadi tonggak untuk penegasan identitas diri bangsa dan masyarakat Iran (Shahbazi: 1991). Akan tetapi, bagi masyarakat Muslim, sastra Persia diidentifikasi atau lebih dikenal sebagai sastra Sufistik, atau dalam istilah Kuntowijoyo disebut sebagai sastra profetik. Bagi masyarakat Iran, syair sudah menjadi bagian yang menyatu dengan kehidupan mereka, sehingga arti penting kehadiran syair-syair para penyair besar seperti Firdausi, Hafez, Saadi, Rumi, dengan segala karya syairnya telah menjadi medium dan bentuk pelestarian semangat dan karakter bangsa Iran. Tradisi kesusastraan Persia yang terus menerus berkembang dan terjaga dengan baik dengan coraknya yang Sufistik membuat tradisi ini sangat mudah mempengaruhi tradisi kesusastraan masyarakat Sulawesi yang dikenal religius, jujur, terbuka, dan egaliter. Di samping faktor itu, penyebab lain mengapa sastra Persia bisa meresap kuat masuk ke ruang wacana kesusastraan dan kehidupan manusia Bugis, Makasar, dan Mandar adalah faktor kondisi internal masyarakat Sulawesi yang mana di era itu terjadi kevakuman kreatifitas para budayawan, agamawan, dan intelektual untuk merawat, dan mengembangkan tradisi oral, dan literer-nya.

Adapun dinamisasi tradisi lisan suku-suku di Sulawesi dapat dibagi dalam dua fase. *Fase pertama*, tradisi lisan lebih banyak memuat tentang awal mula kejadian bumi, kejadian manusia pertama, dan kesaktian Sawerigading. Sedikit lebih maju semakin variatif dengan cerita tentang raja-raja, binatang, dan cerita romantik. Bentuk tradisi lisan ini diungkap dalam bentuk yang disebut *pau-pau, rampe-rampe, elong, dan toloq*. *Fase kedua*, tradisi lisan yang mengadopsi banyak cerita dan sanjungan kepada tokoh utama dalam Islam seperti Imam Ali, Bunda Fatimah, Imam Hasan, Imam Husein, ada juga kisah lainnya Abu Bakar, Umar bin Khattab, dan Utsman bin Affan. Hal ini dapat kita lihat pada cerita tentang *Pakeang Urane* (Kesempurnaan Laki-laki), *Canningrara* (Pemikat Perempuan), serta kisah anak *Saleh* dan lain-lain.

Setelah Islam datang cerita tentang Sawerigading kemudian perlahan-lahan mulai memudar diganti dengan ketokohan Ali bin Abu Thalib, Fatimah az-Zahra. Untuk Ali lebih dikenal dengan Baginda Ali, sementara Imam Hasan dan Imam Husein, lebih dikenal Asang dan Useng. Sedangkan nama Fatimah tetap disebut Fatimah. Mereka adalah simbol manusia dan keluarga sempurna; sebagai suami-istri, ayah-ibu, dan anak-anak. Menjadikan pribadi-pribadi agung tersebut sebagai model yang sempurna untuk kehidupan manusia dalam pandangan Islam adalah sebuah corak pandangan yang sangat kental dengan ajaran Syiah (Persia).

Bentuk pengagungan tokoh-tokoh tersebut dalam literatur yang ada pada suku-suku di Sulawesi lebih banyak pada nuansa kepahlawanan, keberanian, cinta ideal sepasang suami istri, serta perilaku anak-anak saleh. Sebagai contoh:

'Syair perangmengkasar'
'keempat sahabat baginda Ali
lagi menantu kepada Nabi
gagahnya indah tidak terperi
harimau Allah ia dinamai.

Contoh Lain:

Pannessaengngi bicaranna Allaibingengnge/Yinae pangissengenna Bagenda Ali ri wettu maelona pasitai alenae y-Ali na Patima/Wenni Jumai nabauwwi apa kuwai mmonro maninna/Sattui nabaui ulunna APA kuwai mmonro maninna/wenni Aha'inabauwwi matanna apa 'kuwai mmonro maninna/Wenni seneng nabauwwi pallawangeng enninna/Salasai Wenni nabauwwi inge'na apa kuwai mmonro maninna/Wenni Araba'I nabauwwi Olona apa kuwai mmonro maninna.

Terjemahan: Penjelasan tentang hubungan suami-istri. Ini adalah pengetahuan dari:

Baginda Ali ketika ia ingin melakukan hubungan dengan Fatimah/ Pada malam Jumat ia mencium kepala mahkotanya karena di situ pusat sensitifnya/Sabtu ia mencium kepalanya karena di situ pusat sensitifnya/Minggu malam dia mencium matanya karena di situ pusat sensitifnya/Senin malam, ia mencium di antara alisnya di situ pusat sensitifnya/Selasa malam, ia mencium hidungnya karena di situ pusat sensitifnya/Rabu malam, ia mencium dadanya karena di situ pusat sensitifnya.

Pengaruh Bahasa

Christian Pelras (2005) menulis dalam *Manusia Bugis* bahwa kata *waju* dalam Bahasa Bugis berarti pakaian, itu berasal dari kata Persia,

yang berasal dari kata *bazu* dalam Bahasa Persia berarti tangan. Di Sulawesi, ada puluhan dialek, dan seringkali dialek tersebut memiliki masing-masing istilah untuk satu objek tertentu. Hanya untuk kata baju mereka memiliki kesamaan kata. Artinya (1) kehadiran ulama Persia diterima secara terbuka oleh seluruh masyarakat di Sulawesi. Kata *baju* sendiri sudah menjadi Bahasa Indonesia. Dapat dipastikan bahwa pengaruh intelektualisme ulama Persia sangat berpengaruh. Bahkan kemudian ia menjadi bahasa nasional.

Secara nasional kata *baju* juga disinyalir dan diakui sebagai pengaruh Bahasa Persia. (2) penerimaan itu juga menunjukkan betapa kata *baju* ini sangat pas mewakili penamaan pakaian masyarakat Sulawesi. (3) semakin menegaskan pengaruh Persia dalam tradisi dan budaya pada suku-suku di Sulawesi. Disebutkan pula bahwa nama Belawa terkait langsung dengan kehadiran Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra. Belawa adalah tempat pusat pengajaran Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra. Masyarakat menyebut tempat itu sebagai tempat berkumpul atau bersama dengan Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra. Demikian besar pengaruhnya hingga tempat mengajarnya diabadikan sebagai nama untuk menggambarkan suasana dari ketokohan dan pengaruh ulama Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra. Begitu berkesannya tempat itu ditandai dengan penerimaan masyarakat terhadap kebiasaan dan kegemaran masyarakat terhadap aktivitas pencerahan yang dilakukan oleh ulama Persia itu yang berkunjung dan menetap di Wajo sehingga nama tersebut kemudian dinisbatkan pada bentuk aktivitasnya. Masyarakat menjadi sangat dekat dan menyatu kepadanya sehingga tempat mengajar itu dinamakan Belawa. Belawa, dibentuk dari suku kata 'Baa+ Alawi'. *Ba*, dalam Bahasa Persia, itu berarti "dengan" atau "bersama-sama" dan "Alawi" adalah panggilan untuk keturunan Nabi Muhammad. Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra adalah keturunan Nabi Muhammad. Jadi, Belawa berarti bersama-sama dengan keluarga Nabi Muhammad (keturunan) Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra mengajar masyarakat di tempat itu: Belawa.

Dalam keyakinan kaum Muslim Syiah (Persia) bahwa memuliakan, mencintai, dan menjadikan *Ahl al-Bayt* Rasulullah sebagai pedoman dan pemimpin dalam kehidupan kita baik secara politik maupun spiritual adalah mutlak sebagaimana hadist Nabi Muhammad yang mereka yakini: "Sesungguhnya Aku meninggalkan dua hal yang berharga (*tsaqalain*) di antara kamu: Kitab Allah dan keluarga saya

(*itrah*), *Ahl al-Bayt*–ku. Tidak akan pernah terpisah sampai mereka kembali kepada saya di telaga Al-Kausar pada hari kiamat." Dalam Alquran (42: 23) juga disebutkan: "Aku tidak meminta upah kepadamu atas seruanku, kecuali kecintaan kepada kerabat (*Al-Qurba*)." Ketika sahabat bertanya, siapakah *Al-Qurba*? Rasulullah menjawab: *Ahl al-Bayt-ku*. Siapakah *Ahl al-Bayt* Nabi Muhammad? Dalam masalah ini ada dua kelompok besar dalam menafsirkannya: Kalangan *Ahl as-Sunnah* dan kalangan Syiah. Kalangan *Ahl as-Sunnah* rata-rata memberi makna yang luas dan beragam, mulai dari Ali bin Abu Thalib, Hasan, Husein dan keturunannya, hingga istri-istri Nabi Muhammad, keluarga Ja'far, dan Keluarga Abas, serta Bani Abdul Muthalib dan Bani Hasyim. Sementara kalangan Syiah (mayoritas) hanya memberi makna *Ahl al-Bayt* kepada 12 Imam, yaitu Imam Ali, Imam Hasan, Imam Husein, dan 9 keturunan Imam Husein. Ada juga dalam kepercayaan Islam Syiah yang menyebutkan bahwa Nabi Muhammad telah membandingkan *Ahl al-Bayt*nya dengan bahtera Nuh.

Barang siapa mencintai dan mengikuti mereka akan mendapatkan keselamatan dan siapa pun yang melanggar kesucian mereka akan tenggelam. Sementara memegang pintu Kudus Ka'bah, Abu Dzar mengatakan bahwa ia mendengar Nabi Muhammad berkata," "Perumpamaan *Ahl al-Bayt*-ku seperti bahtera Nuh, barang siapa yang menaikinya ia akan selamat, dan barang siapa yang tertinggal ia akan tenggelam." Al-Hakim dalam kitabnya *Al-Mustadrak* (v2, hlm. 343, v3, hlm. 150-151) menyatakan bahwa hadist ini *shahih* berdasarkan persyaratan Muslim. *Ahl al-Bayt*adalah ungkapan yang berarti penghuni rumah atau keluarga. Dalam tradisi Syiah, hal itu merujuk pada rumah tangga Nabi Muhammad. *Ahl al-Bayt* dalam pengertian yang sederhana adalah menaruh kepercayaan pada keturunan Muhammad melalui Fathimah Az-Zahra dan Imam Ali dan keturunan mereka. *Ahl al-Bayt*atau anggota rumah tangga Nabi Muhammad merujuk kepada putrinya, Fathimah Az-Zahra. Pada ayat Al-Ahzab, "Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa darimu, hai *Ahl al-Bayt* dan menyucikanmu sebersih-bersihnya"(Alquran: 33:33).

Sejumlah kosa kata lainnya yang ada di masyarakat Sulawesi yang disinyalir diserap dari bahasa Persia adalah kosa kata, seperti: *Saribanong*; Nama Orang (perempuan) (Syahribanu, Putri Raja Persia yang dinikahi oleh Imam Husein), *Mardi* nama orang (Pria) (dalam

Bahasa Persia artinya seorang laki-laki), *Bakhtiar*: Nama Pria (Persia: Keberuntungan), *Paemang* (*Paiman*; Perjanjian), *Lemo*: Jeruk (*Limu*: Jeruk Nipis), *Tange*: Kemalasan, *Jendela (Tanga, Tange*: Kesempitan), *Puluh*: *Beras Ketan* (*Polow*: Nasi Beras), *Sulara*: Celana (*Shalvar*: Celana), *Golla*: Gula (*Gul*: Bunga).

Dimensi Mistik dalam Islam

Ordo tarekat terbesar di Sulawesi Selatan adalah Khalwatiyah. Tarekat Khalwatiyah mengajarkan konsep *Wahdat al-Wujud*. *Wujud* adalah sesuatu yang tidak bisa disamakan dan dipersepsikan dengan segala sesuatu yang ada pada pemahaman manusia. Hanya Allah saja yang wujud hakiki, sementara segala sesuatu (makhluk) adalah noneksistensi (*accident*). Wujud Tuhan adalah mutlak (*nondelimited*), sementara lainnya terbatas. Wahdatul wujud bisa juga disebut dengan penyirnaan diri (*al-fana*). *Wahdat al-Wujud* atau *al-fana* adalah gagasan mistik yang luar biasa dalam hubungannya dengan keberadaan stasiun penciptaan spiritual dan fisik.

Secara metafisik pemahaman tentang *al-fana* adalah penyatuan (*al-Ittihad*) dari dalam diri seseorang dengan esensi Allah. Husein Ibnu Mansyur Al-Hallaj adalah seorang Sufi dan mistik besar. Berdasarkan sejarah keSufian, ia dikenal yang pertama kali memperkenalkan ajaran wahdatul wujud. Orang Persia itu dikenal telah mencapai maqam *'al-fana'* ketika ia mengeluarkan pernyataan yang terkenal *'Anaal-Haqq* (Akulah kebenaran). Atas pernyataan yang sungguh sangat berani itu harus dibayar mahal dengan kemartirannya di Irak. Belakangan, sesudah kemartirannya, ada banyak tulisan tentang doktrin '*Ana al-Haq ala Al-Hallaj.* Ada yang menolak, tetapi tidak kurang pula yang mendukung dan mengaguminya.

Esensi doktrin Al-Hallaj boleh saja pada zamannya dan beberapa zaman berikutnya masih terasa sangat "aneh dan berani". Akan tetapi, pernyataan itu akan terasa sakralitas dan intelektualitasnya bila dicerminkan pada teori dari pemikir cemerlang Persia lainnya, yang muncul setelah Al-Hallaj yaitu Mulla Sadra (1571-1640) dengan teorinya *al-Hikmat al-Muta'aliyah fi'l-asfar al-'aqliyah al-arba'ah* (*The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys*). Adapun empat perjalanan itu sebagai berikut: Perjalanan pertama adalah dari dunia ciptaan (makhluk) menuju Kebenaran (Tuhan)- (*min al-khalq Ilal-Haqq*). Perjalanan kedua adalah dari Kebenaran (Tuhan) kepada Kebenaran (Tuhan) oleh Kebenaran (Tuhan)-

(*min al-haqq Ilal-haqq bi'l-Haqq*). Perjalanan ketiga adalah dari Kebenaran (Tuhan) ke dunia penciptaan (*Makhluk*) dengan Kebenaran (Tuhan)-(*min al-haqq Ilal-khalq bi'l-Haqq*). Perjalanan keempat dan akhir perjalanan dari dunia penciptaan (*Makhluk*) ke dunia penciptaan (*Makhluk*) bersama Kebenaran (Tuhan) (*min al-khalq Ilal-khalq bi'l-Haqq*).

Tentu saja, pandangan dari kedua pemikir bangsa Persia itu pada akhirnya mempersepsikan sebuah domain eksistensi yang pada dasarnya menegaskan hanya ada "Satu Realitas" yang mana adalah wujud-Nya dan keberadan-Nya sendiri, yang abadi, sebab dari segala sebab, dan sebagainya. Realitas Maha Suci ini adalah pada dasarnya unik (*Ahad*) dan satu (*Wahid)* dalam esensi tapi tidak 'satu' dalam jumlah. Menegaskan kesatuan makhluk sebagaimana ayat: "Kami telah menciptakan kamu dari satu jiwa" (Alquran 4:1). Oleh karena itu, muncul gagasan kesatuan realitas eksistensi pada semua dimensi tingkatan kosmos. Jenis manusia yang telah melakukan empat perjalanan tersebut telah mencapai 'Realitas Transenden' dan telah menghilangkan kedirian mereka sendiri untuk menjadi satu dengan yang 'Satu'.

Selanjutnya, secara bersamaan, konsep kesatuan (*Wahdat al-Wujud*) dalam budaya dan tradisi yang ada pada suku-suku di Sulawesi terkhusus suku Bugis juga berlandaskan pada empat tahapan dan memiliki empat dimensi yang disebut *Sulapa Eppa* (Segi Empat). Kalau menelusuri konsep pandangan hidup atau pun agama-agama yang ada di Sulawesi tak satu pun ajaran atau agama yang punya pandangan kesatuan eksistensi secara tegas. Bahkan di dalam *La Galigo*, dewa tidaklah tunggal, ia beranak-pinak. Yang punya pandangan demikian hanyalah kepercayaan dan agama Islam. Islam pun jika ditelusuri lagi dari segi teologis-filosofis maka yang punya konsep demikian hanya pandangan dan pemikiran yang akar sejarahnya bersumber dan berasal dari tanah Persia sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa konsep wahdatul wujud bersumber dari Mansyur al-Hallaj. Maka persinggungan konsep pandangan *Wahdat al-Wujud* itu dengan tradisi dan budaya suku-suku yang ada di Sulawesi di mana lagi kalau bukan warisan dan pengaruh dari ulama Islam Persia semisal Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra.

Asumsi ini semakin kuat bila kita perhadapkan pada sebuah kenyataan sejarah yang mana kitab *La Galigo* merupakan kitab rujukan pandangan hidup sekaligus kitab sejarah keberadaan dan kemaujudan

manusia Bugis disempurnakan oleh ulama Islam yang juga kelahiran Wajo bernama Husein bin Ismail, yang dikenal dengan gelar Guru Useng. Sangat besar kemungkinan bila Husein bin Ismail memasukkan pandangan ketauhidan dalam kitab *La Galigo* termasuk paham *Wahdat al-Wujud*. Bahkan besar kecurigaan penulis bila konsep *To Manurung* pun oleh Husein bin Ismail telah dimodifikasi dan disempurnakan sejalan dengan pandangan dan konsep tauhid.

Adapun Konsep Sulapa Eppa ini merupakan bentuk nyata perwujudan dari konsep kesatuan eksistensi dalam tradisi dan budaya etnis di Sulawesi. Konsep *Sulapa Eppa* dapat diterapkan dalam berbagai kasus, seperti: *Pertama*, *Lontara* (Alpabet Bugis-Makasar). *Sulapa Eppa* bermakna segi empat (empat sisi). Konsep *Sulapa Eppa* berdasarkan kepercayaan dan mitos Bugis-Makasar bahwa alam semesta ini sebagai satu kesatuan yang diungkapkan oleh ◊ simbol = sa, itu berarti ◊ = *seua* (satu). Simbol ini (◊) juga merupakan mikrokosmos atau *eppa sulapa 'na taue* (empat bagian tubuh manusia). Bagian atas adalah kepala; sisi kiri dan kanan adalah tangan; dan bagian bawah adalah kaki. ◊ ini simbol untuk mengekspresikan dirinya sendiri secara konkret pada bagian kepala manusia, itu disebut "*saung*" ◊, berarti mulut atau jalan keluar. Menurut manusia Bugis, mulut adalah bagian untuk mengekspresikan segala sesuatu, yang ◊ = *sadda* (bunyi). Suara dikonstruk sehingga memiliki makna ◊ (Simbol), hal itu disebut = ada (kata *ilahi* atau perintah). Dari kata ◊ ada (kata) keluar segala sesuatu yang mencakup seluruh alam semesta teratur (Sarwa Alam) diatur oleh ◊ ada (kata atau *logos*). Jika kata-kata yang ditambahkan artikel ◊ = E, ia menjadi ◊ *adae* (kata). Ini adalah sumber ◊ kata = ade '(hukum adat), yaitu kata ilahi atau mengatur dengan benar, membuat teratur, mengontrol, mendisiplinkan yangmencakup ◊ *Sarwa alam* = sa.

Kedua, *Sulapa Eppa* secara filosofis juga diterapkan pada arsitektur rumah. Rumah tradisional Bugis-Makasar terinspirasi oleh struktur kosmos di mana alam semesta dibagi empat bagian, yaitu: (1) alam yang Maha Tinggi, alam yang tak akan pernah disentuh secara utuh dan sempurna oleh makhluk, (2) bagian alam semesta yang teratas. Bagian ini dihuni oleh makhluk suci dan sekaligus juga merupakan tempat suci. (3) bagian tengah alam semesta adalah tempat interaksi manusia dengan kehidupannya, dan (4) bagian alam semesta yang rendah adalah tempat untuk interaksi makhluk hidup dengan lingkungannya. Pada saat yang sama dalam tradisi filsafat Iluminasi Persia alam pada

garis besarnya juga dibagi dalam empat tingkatan: Alam Asma Ilahi, Alam Akal, Alam Mitsal (Imaginal), dan Alam Materi, yang mana tingkatan itu masing-masing di antara keduanya memiliki kesesuain penjelasan secara umum. Lantas dari manakah akar sejarah ilmu pengetahuan suku-suku di Sulawesi yang demikian itu?

Orang Sulawesi juga ketika ingin membangun rumah sudah menjadi keharusan bagi mereka untuk meminta beberapa pertimbangan dari *Panrita Bola* (Ahli Rumah), seperti; mencari lokasi dan arah yang baik. Arah yang baik adalah menghadap ke arah timbulnya matahari, yang menghadap ke daerah dataran tinggi, dan menghadap ke salah satu arah angin, termasuk untuk memilih waktu yang baik. Mereka juga tahu dan percaya pada *Posi Bola* (Bagian Tengah/Pusat Rumah) yang harus ditentukan lebih awal dari tiga pilar lainnya. Setelah itu baru bisa membangun yang lainnya.

Ketiga, *Sulapa Eppa* merupakan filosofi hidup masyarakat tradisional Sulawesi (Bugis, Makasar, Toraja, dan Mandar). Sebuah pandangan ontologi guna memahami alam semesta yang universal. Sulapa Eppa sebagai filsafat hidup dianggap sebagai sumber mitos penciptaan manusia yang terdiri dari tanah, air, api, dan angin. Empat elemen ini tidak dapat dipisahkan untuk membangun manusia yang sempurna.

Keempat, Sulapa Eppa juga untuk memahami hubungan keseimbangan dalam empat dimensi kehidupan masyarakat, yaitu: (1) Hubungan harmonis antara manusia dengan Allah; (2) Hubungan harmonis antara manusia dengan masyarakat; (3) Hubungan harmonis antara manusia dengan alam; dan (4) Hubungan harmonis antara masyarakat dengan pemerintah.

Ide harmoni berdasarkan pada pengalaman eksistensial umat manusia dan keberadaan negara ideal adalah sesuatu yang sangat didambakan. Seorang individu tidak bisa mendapatkan dan menikmati hidup yang nyaman dan menyenangkan bila tanpa harmoni dengan Tuhan, masyarakat, pemerintah, dan alam. Dalam konsep hubungan *Eppa Sulapa* tak ada satu pun yang berada pada posisi dominan. Semua dari mereka dalam hubungan yang sama satu sama lain.

Kunci utama untuk menerapkan dan mempraktekkan konsep *Sulapa Eppa* itu adalah 'assedingengnge' (*Wahdat al-Wujud*). Kita tidak bisa memisahkannya. Kita tidak bisa hanya mengambil dan

menjalankan satu aspek saja dan lainnya ditolak. Semuanya diatur oleh hukum adat. Bentuk aturan itu akan membuat kemakmuran dan konsistensi. Pelaksanaan dan konsistensi pada empat unsur itu akan sangat mampu menjaga kondisi yang dinamis dalam rangka menangkal dan menghadapi segala tantangan baik dari dalam maupun luar negeri.

Keterpaduan dan kemanunggalan (*Asseddingengnge* atau *Wahdat al-Wujud*) senantiasa harus menjadi sikap dasar dalam sistem pelayanan seperti; pemerintah harus selalu berpikir masalah kesejahteraan rakyat, pemimpin harus pintar untuk menjawab dan merumuskan solusi atas problem yang sedang dihadapi masyarakat, pemimpin dan masyarakat harus selalu dalam koridor hukum dan mengupayakan menegakkan hukum dan aturan yang baik di lingkungan masyarakat dan pemerintah. Sebab setiap individu dan elemen-elemen lain adalah fondasi untuk membangun suatu bangsa dan negara. Oleh karena itu, individu harus memiliki sikap hidup dan kepribadian yang konsisten bagi setiap manusia Bugis, Makasar, Mandar, dan Toraja, khususnya bagi aparat negara (*Pakkatenni Ade*). Mengenai sikap dan kepribadian yang paling ditekankan dalam konsep *Sulapa Eppa* yaitu; *Malampu* (Kejujuran dan Integritas), *Acca, Warani* (Kepandaian dan Keberanian), *Temmapasilengeng* (Keadilan), dan *Reso* (Etos Kerja).

1. *Malempu* (Kejujuran dan Integritas). Ini merupakan nilai universal yang sangat penting dan strategis bagi individu dan pemerintah. *Malempu* memiliki arti yang sangat signifikan apabila dimiliki oleh pemerintah yang bisa menjadi penyebab masyarakat mendukungnya dan memberikan respon yang baik kepada mereka. Di waktu lampau, ada tradisi dan kebiasaan masyarakat di Sulawesi (Suku Bugis, Makasar, Mandar, dan Toraja) untuk mendeklarasikan sumpah di depan publik antara rakyat dan raja:

   Angiko kiraukkaja, raao'miri riakkeng mutappalireng, elo'mu rikkeng, adammu kuwa mattampako kilao, mallauka kiabbere, imolliko kisawe, mauni anamming pattarommeng rekkuwa mateai wi kiteai toi sa. Iya kiya, ammpirikking temmakare, dongirikkeng temmatippe, musalipurikkeng temmadinging.

   Rakyat menjawab:

   Anda adalah angin, kami adalah daun pohon. Arah mana angin bertiup, kami pergi bersama-sama dengan Anda. Keinginan

dan ketentuanmu berlaku atas kami. Titahmu kami laksanakan jika Anda mengharapkan. Perintahlah kami, dan kami taat. Jika Anda tidak suka anak-anak, istri (gundik) kami, kami pun tidak menyukainya. Tapi, tolong Anda memimpin kami semua aman dan damai. Anda peduli pada kemakmuran kami dan melindungi kami dari segala bentuk kemiskinan dan kesakitan.

Raja membalas:

Ujujungi uparibottoulu Ada-adamu tomaega upatei ri pakka pakka-ulaweng alebbrenna Ada-adamu, ri wettu mabbulo sipeppa-mu,rima'elo'mu pancajia 'arung.

Aku meletakkan dan menyimpan kata-katamu di atas kepala, oh rakyatku, ketika kalian bersatu menjadikan ku raja kalian.

2. *Acca na Warani* (Kepintaran dan Keberanian). Ketika kita menghadapi beberapa tantangan dan permasalahan, kita membutuhkan aparat pemerintah dan pemimpin yang memiliki kecerdasan dan keberanian untuk mengambil suatu sikap agar bisa menjadi lebih baik dari sebelumnya.
3. *Temmapasilengeng* (Keadilan) adalah sebuah nilai yang harus diterapkan oleh seluruh aparatur pemerintah guna memberikan layanan kepada masyarakat tanpa membedakan satu dengan yang lainnya. Masyarakat akan simpati dan secara tulus memberikan dukungan kepada pemimpin dan pemerintah sehingga tujuan pembangunan dan pengelolaan pemerintah akan tercapai dengan mudah.
4. *Reso* (Etos Kerja). Nilai ini terungkap dalam ungkapan tradisional "*resopa namatinulu naletei pammase dewata*" yang artinya hanya dengan kerja keras, kerajinan, dan ketekunan akan mendapatkan rahmat dan dari yang Maha Kuasa. Dalam kehidupan sosial yang penuh dengan kompetisi, kita perlu meningkatkan nilai etos kerja sebagai motivasi dan semangat rakyat untuk meningkatkan daya saing mereka.

Selanjutnya, pengaruh pemahaman Syiah (Persia) dalam konsep *To Manurung*. Kepercayaan masyarakat Sulawesi, khususnya masyarakat Bugis bahwa *To Manurung* adalah seorang pemimpin yang berasal dari kerajaan bonting langiq (Kerajaan Langit) turun ke bumi untuk menjadi raja di kerajaan bumi. Masyarakat Bugis sendiri mempercayai bahwa ada dua periode Manurung: Episode pertama episode La

Galigo, turunnya Batara Guru ke bumi menjadi penguasa. Episode ke dua yaitu episode lontaraq yaitu tujuh generasi dari *To Manurung* pertama semuanya kembali ke *Bonti Langiq* dan *Boriq Liu*. Setelah itu dunia menjadi kacau balau dan turunlah *To Manurung* Periode kedua di beberapa daerah antara lain; Wajo, Pinrang, Bone, Soppeng, Luwuk, Barru, Gowa, dan Toraja. Semua To Manurung tersebut turun dengan perlengkapan kerajaannya masing masing untuk digunakan di bumi.

Dalam pandangan teologi Syiah ada konsep wilayah yang wewenangnya diberikan Allah kepada Nabi Muhammad dan *Ahl al-Bayt* sebagai wakil Allah di muka bumi. *Wilayah*, diambil dari kata *wila*, yang berarti kekuasaan, wewenang atau sebuah hak atas hal-hal tertentu. Dalam teologi Syiah, wilayah memiliki empat dimensi: (1) Hak kecintaan dan ketaqwaan (*wilayah mahabbat*). Hak ini menempatkan kaum Muslim di bawah kewajiban untuk mencintai Ahlul Bait; (2) Wilayah dalam bimbingan ruhani (wilayah imamat). Hak ini mencerminkan kekuasaan dan wewenang *Ahl al-Bayt* untuk menuntun pengikutnya dalam urusan-urusan spiritual; (3) Wilayah dalam bimbingan sosial politik (*wilayah ziamat*). Dimensi wilayah ini mencerminkan hak bahwa *Ahl al-Bayt* harus menuntun kaum kaum Muslim dalam kehidupan sosial dan politik; dan (4) Wilayah semesta (*wilayah tasarruf*). Dimensi wilayah ini mencerminkan kekuasaan yang meliputi semesta raya yang menegaskan bahwa Nabi Muhammad dan *Ahl al-Bayt* telah dianugerahkan oleh Allah.

Akan tetapi, kekuasaan itu harus dipahami dalam kerangka kekuasaan yang tetap bersumber dari Tuhan. Kekuasaan yang tetap pada ruang koridor dan seizin Tuhan untuk dipergunakan seperlunya atas seluruh realitas. Suatu waktu muncul manusia suci yang datang untuk menerangkan segala bentuk perselisihan yang terjadi di dunia. Demikianlah pengaruh ajaran Syiah (Persia) meresap masuk pada akar nilai kearifan budaya lokal tanpa harus menghilangkan nama dari budaya lokal tersebut. Para pembawa ajaran Syiah lebih cenderung menggunakan metode peleburan diri pada budaya lokal daripada harus melakukan konfrontasi dengan budaya setempat. Hal ini menyebabkan banyak orang tidak bisa mengenal dan melacak jejak ajaran Syiah pada budaya lokal. Inilah yang disebut dengan cara asimilasi kebudayaan yang tentu saja cara ini sangat humanis, cerdas, sekaligus pragmatis: efiesen dan efektif untuk sebuah hubungan humanosphere yang terpadu dan holistik.

Perayaan Maudu Lompoa Cikoang

Sebuah pusaka yang sangat berharga, peristiwa yang benar-benar indah khusus untuk mengenang dan memperingati sang kekasih, nabi penutup, Sayyidina Muhammad adalah *Meringatan Maulid Nabi* (Hari Ulang Tahun Nabi Muhammad). Sebagian besar umat Islam akan selalu merayakan kelahiran ini di bulan Rabiul Awwal, tetapi hanya kaum Syiah (Persia) memberi penekanan khusus dengan melakukan amalan-amalan tertentu di malam-malam bulan kelahiran ini dan menyatakan kebahagiaan mereka.

Maulid atau *Maulud* merupakan kata Arab yang berarti lahir. Secara harfiah adalah festival tahunan yang dirayakan di banyak daerah Islam dengan melakukan ritual makan dan mengucapkan doa-doa khusus menceritakan kehidupan Nabi Muhammad. Untuk muslim Cikoang, menurut Muhammad Adlin Sila (2001), Maulid Nabi dalam bahasa lokal disebut *Maudu Lompoa*. *Maudu Lompoa* adalah sebuah pesta ritual tahunan yang telah dilakukan pertama kalinya pada tanggal 8 Rabbiul-Awwal 1041 Hijriyah (1620 AD). Maudu Lompoa ini pelopori oleh Sayyid Jalaluddin bersama dengan I-Bunrang dan dirayakan di rumah I-Bunrang.

Pada waktu itu, Sayyid Jalaluddin meminta bantuan I-Bunrang untuk menyediakan puluhan liter beras, empat puluh ayam dan 120 telur ayam atau itik untuk empat puluh tamu. Jadi pada kesempatan pertama ada empat puluh makanan dimasukkan ke dalam keranjang bambu. Pada tahun berikutnya, pada 12 Rabi'ul Awwal 1042 Hijriyah (1621 Masehi), jumlah peserta sangat meningkat. Setiap peserta yang mewakili rumah tangganya karena itu diminta untuk mempersiapkan *Kanre Maudu* yang dikenal sebagai *Maudu' Caddi* di bawah bimbingan anrongguru sendiri (spesialis agama). *Kanre Maudu* terdiri dari empat liter beras, satu ayam, satu kelapa, dan setidaknya satu telur untuk setiap anggota keluarga rumah tangga.

Festival maudu terdiri dari dua tahap. Pertama, *Maudu Caddi*, di mana setiap rumah tangga membuat Kanre Maudu di rumah mereka sendiri, dan kedua sebagai *Maudu Lompoa*, hidangan ritual di mana *Kanre Maudu* disiapkan oleh setiap rumah tangga dari klan al-Aidid berkumpul di tepi muara Sungai Cikoang.

Ada beberapa perahu kecil yang digunakan untuk Maudu Lompoa, yang dalam bahasa lokalnya disebut *Julung-julung* (secara harfiah

berarti dua perahu buatan kecil yang sepasang) di mana Kanre Maudu ditempatkan secara kolektif. *Julung-julung* ini kemudian ditempatkan di atas perahu. Jumlah julung-julung menunjukkan jumlah pasangan dalam keluarga Sayyid dilakukan sepanjang tahun. Jadi, *julung-julung* juga disebut Bunting Beru (secara harfiah berarti pasangan yang baru menikah). Alasan agama untuk menggunakan perahu dalam ritual itu, mengutip Nabi Muhammad yang menyatakan "Perumpamaan Ahlul Baitku, seperti perahu Nabi Nuh. Barang siapa yang berada di atasnya ia akan selamat, dan yang meninggalkannya akan tenggelam," (H.R. Thabrani).

Bubur Sembilan atau Tujuh Warna

Asyura adalah hari ke-10 di bulan Muharram dalam kalender Islam. Pada Asyura di tahun 680, Imam Husein, cucu Nabi Muhammad terbunuh selama pertempuran Karbala-Irak, yang menentang Yazid bin Mu'awiyah, sebagai khalifah Kaum Muslim pada waktu itu. Kematian Husein, bagi kaum Syiah (Persia) adalah sebuah peristiwa yang tidak terbatas pada waktu atau tempat tertentu. Akan tetapi, terwujud pada setiap masyarakat yang menganggap dirinya tertindas, dianiaya atau dipermalukan.

Pada hari-hari awal Revolusi Islam Iran tahun 1979, kemudian berlanjut selama perang Iran-Irak slogan yang sering terbaca di jalan-jalan seantero Iran, "Setiap hari adalah *Asyura*, setiap tempat adalah Karbala, dan setiap bulan adalah Muharram." Setiap tahun pada tanggal sepuluh bulan Muharram, sebagai hari raya *Asyura*, semua penduduk kota di Iran berkumpul di bawah tenda di tempat yang luas, dan selama tiga hari tiga malam memasak ribuan piring *Asyura*, untuk mengenang para syuhada Karbala. Piring ini didistribusikan dengan gula-serbat, yang dibuat bentuk bundar di vas kristal, cangkir cornelian dan pirus, pada saat yang sama membaca ayat-ayat tertentu, seperti "Tuhan mereka memberi minuman paling suci" (Alquran, 76:21).

Pada hari istimewa ini sebagian masyarakat muslim di Sulawesi akan memasak bubur khusus yang dikenal sebagai 'bubur asyura' untuk diberikan terutama kepada yang miskin dan membutuhkan. Di Sulawesi, bubur asyura ini biasanya dimasak dalam panci besar di rumah tokoh masyarakat yang paling berpengaruh, masjid, dan mushallah dengan upaya bersama warga masyarakat. Kemudian bubur tersebut dibagi pada setiap rumah tangga. Orang miskin, anak yatim,

dan gelandangan akan mendapat perhatian khusus mendapatkan pembagian bubur itu. Kebiasaan seperti ini sudah tidak popular lagi sekarang ini. Hanya sebagaian kecil masyarakat yang ada di suku Bugis, Makasar, dan Mandar melakukannya. Beberapa kota yang masih kita temukan melakukanya di antaranya; Maros, Luwuk, Bone, Wajo, Takalar, dan juga beberapa daerah di Tanah Mandar. Sebagian besar orang Mandar, menganggap bulan Muharram dan bulan Syafar sebagai bulan makarra', bulan yang mengandung bahaya atau berkaitan dengan hal-hal mistis yang harus diwaspadai. Di bulan ini anak-anak dilarang memanjat pohon, bermain benda-benda tajam, dan harus lebih cepat pulang ke rumah di waktu petang. Bahkan ada lagu anak-anak yang menyebutkan bahwa bulan Syafar adalah bulan di mana anak-anak tidak boleh memanjat, khususnya bagi anak-anak perempuan. Selain itu, hari tertentu dalam dua bulan itu dianggap sebagai waktu yang tidak baik untuk melakukan perkawinan, mendirikan rumah, sunatan, dan lain-lain. Akan tetapi, pada umumnya masyarakat muslim yang memahami secara terbalik dengan latar sejarah bulan Muharram, sehingga penyambutan dan sikap yang ditunjukkan jika bukan sikap mengabaikan begitu saja atau sikap kegembiraan yang dipandang mendatangkan rezeki. Oleh karena itu, masyarakat muslim pada awal muharram yang mau menyambutnya akan beramai-ramai ke pasar untuk membeli alat-alat yang umumnya perabotan dapur, seperti; panci, wajan, sendok, dan lain-lain.

Oleh karena itu, wajar bila di Polewali-Mandar misalnya, keluarga muslim akan melakukan yang dikenal dengan marroma Muharram. Sebuah kenduri sederhana dengan suguhan *sokkolo* (nasi ketan), *loka tira'* (pisang raja) dan segelas air putih. Sang suami membacakan doa selamat. Di Lemosusu Tinambung, setiap malam 1 Muharram, masyarakatnya mempunyai tradisi yang lebih unik. Mereka membawa aneka makanan ke masjid Miftahul Ihsan, melakukan pembacaan barzanji selepas shalat Isya, lalu bersama-sama menikmati hidangan yang mereka bawa sendiri. Tradisi ini pada tahun 1988 masih bisa disaksikan.

Perayaan Muharram juga biasa dilakukan di Masjid Imam Lapeo-Campalagian. Di Masjid Imam Lapeo biasanya malam 1 Muharram diisi dengan ceramah dan pengajian. Masyarakat Mandar, lebih umum melakukan ritual Muharram pada malam Asyura atau malam 10 Muharram. Malam ini dianggap lebih khusus dan lebih keramat.

Sebagian kecil masyarakat juga percaya bahwa siang harinya bagus digunakan untuk berbelanja, khususnya benda-benda sifatnya perhiasan (emas) atau benda benda tajam. Pada malam 10 Muharram, sebagian besar masyarakat Mandar akan membuat ule-ule' (bubur) yang terbuat dari minimal tujuh macam bahan makanan ditambah santan dan gula merah. Akan lebih baik jika bahan makanan itu terdiri dari sepuluh macam atau lebih. Bahan makanan yang paling sering digunakan adalah beras ketan putih, ketan hitam, ketan merah, kacang hijau, kacang putih, wijen, pisang, ubi jalar, labu, dan jagung. Jika mau diperbanyak bahannya, bisa ditambahkan pula dengan bahan makanan dari biji-bijian lainnya. Setelah masak, bubur itu dituangkan ke dalam tujuh gelas. Bersama dengan sajian lainnya, yang paling utama adalah nasi ketan, air putih dan pisang raja, bubur tujuh rupa atau sepuluh rupa itu dihidangkan di atas nampan besar. Disertai asap dari kemenyan yang dibakar, kepala keluarga atau sesepuh yang dipanggil akan membacakan doa selamat. Setelah ritual ini selesai, barulah bubur di dalam tujuh gelas itu bisa dimakan. Pada siang hari tanggal 10 Muharram, sebagaimana masyarakat Muslim lain yang mempercayainya, masyarakat Mandar juga melakukan puasa *Asyura*.

Dengan berkembangnya pemikiran keagamaan di masyarakat Mandar dan masuknya berbagai madzhab pemikiran Islam di daerah ini, muncul berbagai tanggapan terhadap tradisi Mandar di dalam menyambut 1 Muharram dan ritual 10 Muharram. Seperti yang disebutkan di atas, masyarakat Lemosusu telah mengalami perubahan tradisi dengan menambahkan ritual shalat sunnat 1 Muharram. Persentuhan masyarakat di daerah ini dengan tarekat Khalwatiyah telah mengayakan tradisi mereka. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa tradisi masyarakat Mandar dalam menyambut tahun baru Islam dan merayakan hari Asyura juga mengalami perubahan. Akan tetapi, tentu lain dengan tradisi masyarakat yang tidak memiliki "pembenaran" di dalam ajaran Islam. Sejak dulu, Muhammadiyah yang berusaha menghancurkan bid'ah sampai ke akar-akarnya, sudah menentang tradisi bubur tujuh atau sepuluh rupa di malam 10 Muharram itu. Tapi tradisi ini masih hidup sampai saat ini walaupun sudah mulai dilupakan oleh generasi muda. Salah satu keluarga di Lemosusu, ketika anak-anaknya merayakan 1 dan 10 Muharram di masjid, hanya orang tua dari keluarga itu yang mempertahankan tradisi bubur tujuh rupa.

Dua Belas Anggota Bissu di Wajo

Secara tradisional, keyakinan dua belas (12) Imam bagi muslim Persia (Syiah) menganggap Ali dan sebelas para imam berikutnya tidak hanya membimbing umat manusia pada nilai-nilai dan ajaran agama yang benar, tetapi juga berhak atas kepemimpinan politik, berdasarkan sebuah hadist penting Nabi Muhammad.

Kaum Muslim, di dalam kitab *Shahih*, telah sepakat (*ijma'*) bahwa Rasulullah. telah menyebutkan bahwa jumlah khalifah sesudahnya sebanyak 12 orang, sebagaimana disebutkan di dalam *Shahih Bukhari* dan *ShahihMuslim*. Bukhari di dalam shahihnya, pada awal *Kitab Al-Ahkam*, bab Al-Umara min Quraisy (Para Pemimpin dari Quraisy), juz IV, hlm. 144; dan di akhir *Kitab Al-Ahkam*, hlm. 153, sedangkan dalam *Shahih Muslim* disebutkan di awal *Kitab Al-Imarah*, juz II, hlm. 79. Hal itu juga disepakati oleh Ashhab al-Shahhah dan Ashhab al-Sunan, bahwasanya diriwayatkan dari Rasulullah, "Agama masih tetap akan tegak sampai datangnya hari kiamat dan mereka dipimpin oleh 12 orang khalifah, semuanya dari Quraisy." Diriwayatkan dari Jabir bin Samrah, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah bersabda, "Setelahku akan datang 12 Amir." Lalu Rasulullah mengatakan sesuatu yang tidak pernah aku dengar. Beliau bersabda, "Ayahku semuanya dari Quraisy." Ringkasnya, seluruh umat Islam sepakat bahwa Rasulullah membatasi jumlah para Imam setelahnya sebanyak 12 Imam; jumlah mereka sama dengan jumlah Nuqaba bani lsrail; jumlah mereka juga sama dengan jumlah Hawari Isa. Dalam Alquran ada sejumlah ayat yang mendukung jumlah 12 di atas. Kata Imam dan berbagai bentuk turunannya disebutkan sebanyak 12 kali, sama dengan jumlah Imam kaum Kaum Muslim yang dibatasi Nabi Muhammad. Kata tersebut terdapat pada ayat-ayat berikut: Al-Baqarah: 124, Hud: 17, Al-Furqan: 74, Al-Ahqaf: 12, Al-Hijr: 79, Yasin: 12, AI-Isra: 17, At-Taubah: 12, Al-Anbiya: 73, Al-Qashash: 5 dan 41, dan As-Sajadah: 24.

Setelah melakukan Revolusi Islam di Iran Ayatullah Ruhollah Khomeini dan pendukungnya mendirikan teori baru pemerintahan untuk Republik Islam Iran. Konsep itu didasarkan pada teori Khomeini tentang perwalian ahli hukum Islam yang merupakan ekstensi dari konsepsi *Imamah* pewaris Nabi Muhammad. Dalam sejarah awal pembentukan masyarakat Bugis terdapat Bissu yang punya peran sangat kuat dan penting.

Dikisahkan bahwa Batara Guru ketika turun ke bumi dari 'Dunia Atas' (*Boting langik*) bertemu dengan We Nyili Timo yang berasal dari 'Dunia Bawah" (*Borikliung*) yang kemudian menjadi permaisurinya. Batara Guru yang mendapat tugas dari Dewata mengatur bumi rupanya tidak mempunyai kemampuan manajerial yang handal, karenanya diperlukan Bissu dari Botinglangik untuk mengatur segala sesuatu mengenai kehidupan. Ketika Bissu ini turun ke bumi, maka terciptalah pranata-pranata masyarakat Bugis melalui daya kreasi mereka, menciptakan bahasa, budaya, adat istiadat, dan semua hal yang diperlukan untuk menjalankan kehidupan di bumi. Melalui perantara Bissu inilah, para manusia biasa dapat berkomunikasi dengan para dewata yang bersemayam di langit.

Di sini kita tidak membahas masalah kontraversi Bissu berkenaan gendernya dari sudut pandang Islam. Akan tetapi, perlu diingatkan bahwa metode asimilasi yang ditempuh oleh para ulama Syiah lebih mengedepankan penanaman nilai-nilai ajaran Syiah pada setiap bentuk kebudayaan yang ada pada masyarakat setempat dari pada harus bersitegang untuk menghilangkannya. Walhasil, nyaris semua suku di Sulawesi menerima bahwa Bissu bagian dari sejarah masyarakatnya. Akan tetapi, anehnya ada perbedaan jumlah anggota Bissu di setiap daerah; di Bone 40 orang, Soppeng 8 orang, Pangkep 22 orang, dan Wajo 12 orang. Hal ini bukanlah suatu kebetulan jika Wajo yang merupakan tempat pusat pengajaran Sayyid Jamaluddin al-Huseini ataupun pengikutnya menanamkan pengaruh jumlah sebagaimana jumlah khalifah setelah Rasulullah dalam pemahaman Syiah Persia.

Dalam struktur budaya Bugis, peran Bissu tergolong istimewa karena dalam kehidupan sehari-hari dianggap sebagai satu-satunya operator komunikasi antara manusia dan dewa melalui upacara ritual tradisionalnya dengan menggunakan bahasa dewa/langit (*Basa Torilangi*) karenanya Bissu juga berperan sebagai penjaga tradisi tutur lisan sastra Bugis Kuno: *Sure' La Galigo*. Apabila Sure' ini hendak dibacakan, maka sebelum dikeluarkan dari tempat penyimpanannya, orang menabuh gendang dengan irama tertentu dan membakar kemenyan. Setelah tabuhan gendang berhenti, tampillah Bissu mengucapkan pujaan dan meminta ampunan kepada dewa-dewa yang namanya akan disebut dalam pembacaan Sure' itu. Bissu juga berperan mengatur semua pelaksanaan upacara tradisional, seperti

upacara kehamilan, kelahiran, perkawinan (*Indo' Botting*), kematian, pelepasan nazar, persembahan, tolak bala, dan lain-lain.

Dari *Sure La Galigo* sendiri sebagai referensi utama sejarah purba suku Bugis, membuktikan bahwa justru kehadiran Bissu dianggap sebagai pengiring lestarinya tradisi keilahian/religiusitas nenek moyang. Di masa lalu berdasarkan sastra klasik Bugis *epos La Galigo*, sejak zaman Sawerigading, peran Bissu sangat sentral, bahkan dikatakan sebagai mahluk suci yang memberi stimulus 'perahu cinta' bagi Sawerigading dalam upayanya mencari pasangan jiwanya; *We Cudai*. Di tengah kegundahan Sawerigading yang walau sakti mandraguna tetapi tak mampu menebang satu pohon pun untuk membuat kapal raksasa. *Wellerrengge, Bissu We Sawwammegga* tampil dengan kekuatan sucinya yang diperoleh karena ambivalensinya; lelaki sekaligus perempuan, manusia sekaligus Dewa.

Dengan posisi dan peran sentral Bissu yang demikian besarnya maka secara antropologis akan membawa sebuah pemahaman pada masyarakat bahwa secara sosiologis dalam bangunan masyarakat meniscayakan sebuah struktur manusia dengan kualitas yang sedemikian sempurna. Dalam konsep teologis ajaran Syiah disebut dengan hak wilayah yang diberikan pada *Ahl al-Bayt* Nabi Muhammad.

Assikalaibineng (Etika Hubungan Intim)

Assikalaibineng dalam tradisi muslim Sulawesi tidak hanya untuk melepaskan libido sepasang suami istri, tetapi hubungan intim dari pasangan yang menikah secara esensial adalah simbolis kegiatan keagamaan atas nama Imam Ali dan bunda Fatimah Az-Zahra. Makna simbolik religiositas ini adalah memberikan semangat yang sakral untuk hubungan suami istri sehingga pasangan suami-istri mengikuti dan mematuhi aturan dan etika yang dilakukan oleh keluarga terpuji Imam Ali dan Fatimah Az-Zahra

Hubungan intim akan menjadi lebih mulia dan terhormat jika pasangan suami-istri melakukannya memiliki semangat dan prinsip Islam sebagaimana Imam Ali dan Fatimah Az-Zahra. Oleh karena itu, tradisi masyarakat muslim Sulawesi sebelum melakukan hubungan intim yang untuk pertama kalinya, maka sebaiknya lebih awal harus melakukan yang disebut *Nikah Bathin*. Mengenai aturan pernikahan bathin sebagai berikut:

... Naiya bunge sitako makkunraimmu tapakkoro'ko riyolo/ Mupakkitai mata atimmu ita alemu Alepu/Muita lapaleng Ba-aku makkunraimmu/Muinappa kkarawai limanna makkedae muberesellenggi/Assalamu alaikum aku y-Ali makkarawa Fathimah rikarawa/Narekko muwarekkenni limanna sahadae powadani/Asyadu ilaaha Allaa illaahu wa asyhadu anna Muhammad Rasulullah/Nakkedana atimmu Ajiberaele panikaka Muhamma walliya Uwallie sabbiya pangelorenna Alla Taala Kumpayakung/Muinappa ppalani Pabbaummu cule-culemu iyamaneng/Makkonitu tarette'na riasengnge pakena parellu gauku Ali na Patima.

... Jika Anda ingin melakukan hubungan seksual untuk pertama kalinya dengan istri Anda, harus melakukan kontemplasi sebelumnya. Lihatlah bagian dalam diri Anda sebagai Alif dan melihat istri Anda sebagai Ba. Kemudian genggaman tangannya, lalu katakan salam, "Assalamu alaikum, Ali memegang, Fatimah digenggam." Jika Anda pegang tangan istri Anda, katakan, "Asyhadu Allaa ilaaha illaahu wa asyhadu anna Muhammad Rasulullah" Katakanlah dalam hatimu, "Malaikat Jibril yang menikahkan saya pada istri saya, Muhammad adalah wali saya, semua orang suci saksi saya untuk kehendak Allah. Kunfayakum (Jadilah, maka jadi-lah). Lalu berikan ciuman kepada istri Anda, termasuk segala macam permainan Anda. Itu adalah aturan wajib milik perilaku Ali dan Fatimah.

Artefak

Arsitektur Masjid Agung/Raya di Sulawesi dahulu kala pada umumnya memiliki dua pintu utama dengan dua belas Jendela. Sebagaimana sebelumnya bahwa angka 12 jumlah jendela masjid tidak mungkin hadir begitu saja kalau sekirannya tak ada pengertian dan pemahaman tertentu tentangnya. Angka 12 itu punya makna khusus dalam arsitektur bangunan masjid. Dua gerbang utama berarti dua pintu keselamatan. Menurut ajaran Syiah, sebagaimana Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra percaya bahwa Nabi Muhammad berkata, "Sesungguhnya Aku meninggalkan dua hal yang berharga (thaqalayn) di antara kamu: Kitab Allah dan keluarga Saya (*Ahl al-Bayt-ku*), kedua tidak akan pernah terpisah sampai mereka kembali kepada saya di telaga al-Kausar pada hari kiamat (*Hadist-Tsaqalain*)."

Sementara arti dari 12 jendela juga didasarkan pada sabda Nabi Muhammad. Dikisahkan Jabir bin Samurra: Saya mendengar Muhammad berkata, «Akan ada dua belas penguasa Muslim.» Dia kemudian berkata, "Saya tidak mendengar." Ayahku berkata, "Semua mereka (orang-orang penguasa) dari Quraisy." Itulah sebabnya kami

percaya bahwa Nabi tidak hanya menunjuk penggantinya bahkan menyebut nama semua imam berikutnya.

Ada sejumlah hadist yang menetapkan 12 nama Imam yang pertama Ali bin Abu Thalib dan yang terakhir yang dijanjikan Mahdi. Dalam hadist tertentu lainnya nama semua 12 khalifah telah tegas disebutkan, yaitu: (1)Amir Imam Ali al-Mu'minin; (2) Imam Hasan; (3) Imam Husein, (4)Imam Zain al-Abidin; (5) Imam Muhammad al-Baqir; (6)Imam Ja'far as-Shadiq; (7)Imam Musa Al-Kazim; (8) Imam Ali ar-Reza; (9) Imam Muhammad at-Taqi; (10) Imam Ali an-Naqi; (11) Imam Hasan al-Askari; dan (12) Imam Muhammad al-Mahdi.

Kesimpulan

Asimilasi budaya Syiah Persia dengan suku-suku di Sulawesi tidak bisa disangkal. Ada banyak bukti yang menunjukkan ketegasan pengaruh itu. Di antaranya bisa melalui pintu tasawwuf, filasfat, tradisi, dan budaya agama seperti*; Maulid, Asyura, Barazanji* dan sebagainya.

Sepanjang pembahasan, kita dapat membuat kesimpulan bahwa budaya Islam pertama yang datang di Sulawesi adalah budaya Syiah Persia dibanding warna Islam lainnya seperti Arab atau Gujarat. Hal ini dapat ditandai dengan kedatangan ulama besar Persia di Sulawesi yaitu Sayyid Jamaludin Huseinal-Kubra, sekitar 300 tahun lebih awal dari Datuk Ribandang, Datuk Patimang, dan Datuk Ditiro yang disebut sebagai penyebar Islam di Sulawesi Selatan. Metode yang digunakan oleh Sayyid Jamaluddin Husein al-Kubra memperkenalkan budayaatau ajaran Syiah Persia pada masyarakat dan suku-suku di Sulawesi adalah mengembangkan budaya lokal dengan menyisipkan sebuah keyakinan baru berupa keyakinan tauhid yang lebih baik dan lebih mencerahkan serta perilaku atau upacara keagamaan yang dapat menjadi alat untuk mengenal keyakinan tauhid itu.[]

Daftar Pustaka

Al-Fathani, Syaikh Ahmad bin Muhammad Zain bin Mustafa, 1992. *Hadiqat Al-Azahar wa Rayhan* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah).

Amin, Enci, 2008. *Syair Perang Mengkasar* (Makasar-Jakarta: KITLV).

Anwar, Hukma, Rahman (Penyunting), 2003 "La Galigo: Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia" Makasar: Pusat Studi La Galigo Divisi Ilmu Ilmu Sosial dan Humaniora Pusat Kegiatan Penelitian Universitas Hasanuddin dengan Pemerintah Kabupaten Barru.

Ariyanto, Triawan, 2008. Jadi, Kau Tak Merasa Bersalah!? Studi kasus: Diskriminasi dan Kekerasan terhadap LGBTI (Jakarta: Arus Pelangi & Yayasan Tifa).

Bruinessen, Martin Van, 1991. *Kitab Kuning dan Pesantren* (Bandung: Mizan).

Busro, Mustari, 2008. *Tuang Guru, Anrong Guru dan Daeng Guru: Gerakan Islam di Sulawesi Selatan 1914-1942* (Makasar: La Galigo Press).

Chittick, William C., 1994. *Imaginal Worlds: Ibn Al-Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Alban: State University of New York Press).

Christian, Pelras. 2005. *Manusia Bugis* (Jakarta: Nalar dan ForumJakarta-Paris, EFEO).

Graaf, H.J. de dan Pigued, TH, 2003. *Kerajaan Islam pertama di Jawa Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI* (Jakarta: Pustaka Utama Grafitti).

Graham, Sharyn Graham, 2002. "Sex, Gender and Priest in South Sulawesi" (Netherland: IIAS Newsletter).

Kambie, A S., 2003. *Akar Kenabian Sawerigading* (Makasar: ParaSufia).

Kennedy, M., 1993. *Clothing, Gender, and Ritual Transvetism: The Bissu of Sulawesi* dalam *The Journal of Men's Studies*, 2 (1): 1-3.

Mattulada, 1995. *Latoa: Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. (Ujungpandang: Hasanuddin University Press).

Muhlis, Hadrawi, 2008. *Assikalaibineng; Kitab Persetubuhan Bugis* (Makasar: Ininnawa).

Muthahhari, Murtadha, 2002. *Manusia dan Alam Semesta* (Jakarta: Lentera).

Nasr, Seyyed Hossein, 1998. *The Alquranic Commentaries of Mulla Sadra' in Being and Consciousness: Studies in Memory of Toshihiko*

Izutsu S. J. Ashtiyani, H. Matsubara, T. Iwami, A. Matsumoto (Penyunting) (Tokyo: Iwanami Shoten Publishers).

Patunru, Abd. Razak Daeng, 1993. *Sejarah Gowa, 1993* (Ujung Pandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan).

Purwoko, Herudjati, 2003. *Tiga Wajah Budaya: Rekayasa, Tingkah laku, Artefak* (Semarang: Masscom Media).

Tjandrasasmita, Uka, 2006. *Ziarah Masjid dan Makam* (Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata).

Shahbazi, Shapur, 1991. *Ferdowsi: A Critical Biography* (Tehran: Mazda Publishers).

Digital Islamic Library Project. 2007. Antologi Islam (Jakarta: Al-Huda).

Perayaan Asyura di Sulawesi

Peserta ma'atenu makan di keramat
(Foto : Y.Z. Rumahuru, Mei 2009)

Salah satu tempat mandi peserta ma'atenu
(Foto : Y.Z. Rumahuru, Mei 2009)

KEBUDAYAAN DAN TRADISI SYIAH DI MALUKU: STUDI KASUS KOMUNITAS MUSLIM HATUHAHA

Yance Zadrak Rumahuru[216]

Pengantar

Sudah lama diidentifikasi bahwa praktek-praktek religius kelompok Syiah dan Sunni diposisikan sebagai pihak-pihak yang berlawanan dalam praktek keagamaan Islam, sesuatu yang tentunya tidak dijumpai di masa Nabi Muhammad. Di Indonesia, pemerintah melalui Kementerian Agama telah menyatakan bahwa Islam yang dianut orang Indonesia adalah *Ahlas-Sunnah wa al-Jam'aah*atau singkatnya, Sunni. Hal itu didasari oleh beberapa alasan. *Pertama*, fakta bahwa dari segi kuantitas, total penganut Sunni Indonesia lebih besar daripada penganut Syiah. *Kedua*, para peneliti sejarah langsung mengaitkan sejarah Islam Indonesia dengan kaum Sunni. Lagipula, ada usaha sistematis dari Pemerintah Indonesia, khususnya selama era Orde Baru, untuk mengintegrasikan unsur-unsur yang beragam atau berbeda yang dianggap berpotensi mengancam harmoni dan kesatuan bangsa. Karena itu, menurut saya, generalisasi komunitas Islam Indonesia sebagai Sunni sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari strategi politik integrasi dalam sektor agama, yang sebenarnya kurang masuk akal untuk masa kini, karena ada agama-agama dan tradisi-tradisi keagamaan yang beragam di kalangan komunitas.

[216] Dosen di Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri Ambon.

Mempelajari komunita Syiah yang tersebar di Indonesia sangat penting mengingat: *pertama*, pendirian historis Islam di berbagai wilayah sangat dipengaruhi oleh komunitas Syiah. *Kedua*, mencermati praktek-praktek tradisional religius sebagian besar komunitas Muslim Indonesia, dapat dikenali secara jelas eksistensi ajaran-ajaran Syiah. *Ketiga*, mengikuti kecenderungan makro atau global perkembangan Islam, khususnya setelah Revolusi Islam Iran pada tahun 1979 pimpinan Ayatollah Ruhollah Khomeini, orang mulai mengamati dan ingin mengetahui lebih banyak lagi tentang pemikiran Syiah. Pemikiran para pemimpin Syiah seperti Imam Khomeini, Ali Shariati, Syed Hossein Nasr dan Murtada Mutahhari telah memunculkan minat yang lebih besar, teristimewa di kalangan muda Muslim baik dari komunitas Syiah maupun Sunni di seluruh dunia.[217]

Wacana mengenai para pemikir Syiah sudah mulai didiskusikan secara luas di Indonesia sejak awal 2000-an. Sejumlah universitas sekuler dan yang berbasis-iman menyelenggarakan diskusi dan seminar untuk membahas pemikiran para pemimpin Muslim berlatar belakang Syiah. Center for Religious and Cross Cultural Studies (CRCS) di Pascasarjana Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta, pada 2004 atau 2005, ketika saya sedang menjalani program master, juga menyelenggarakan diskusi dan seminar sehari mengenai *Murtada Mutahhari* yang dihadiri dengan bersemangat oleh para mahasiswa prasarjana dan tingkat sarjana dari berbagai perguruan tinggi yang ada di dalam dan di luar Yogyakarta.

Di sini, saya akan menunjukkan bagaimana kebudayaan Syiah mempengaruhi praktek-pratek keagamaan Muslim di Maluku. Makalah ini ditulis berdasarkan riset lapangan mengenai Islam di

---

[217] Ada tiga faktor penyebab mengapa orang muda Islam tertarik kepada ajaran-ajaran dan pemikiran-pemikiran Syiah, antara lain: *pertama,* mereka melihat Syiah sebagai suatu ajaran yang mengandung poin-poin yang masuk akal. Orang muda sering melakukan eksperimen dengan menggunakan keahlian penalaran, dan pada titik ini, ditemukan arena diskusi. Penggunaan keahlian penalaran oleh komunitas Syiah untuk mengenali sisi buruk atau baik dari sesuatu dianggap orang muda sebagai hal realistis yang perlu diikuti; *kedua,* mereka mengenali isu kepemimpinan di Syiah, yang menghendaki kriteria khusus dari sang pemimpin (*imam*) yang didasarkan pada kecakapan intelektual, terlihat dari karya-karya mereka, dan mereka dianggap lebih menarik dan lebih cocok dengan semangat demokratis dan lebih menghargai hak-hak manusia sebagai simbol negara modern; dan *ketiga,* mereka mengenali spiritualisme di dalam Syiah sebagai alternatif untuk mengatasi tekanan kehidupan, sesuai dengan aneka masalah kehidupan yang terus menerpa era modern. Lihat M. Hamdan Basyar, "Bila Syi'ah di Indonesia Berpolitik" dalam *Syiar,* edisi Muharram 1423 H, No.12.

Maluku Tengah yang saya laksanakan pada 2009-2011. Berfokus pada Komunitas Muslim Hatuhaha (KMH)[218] di Pulau Haruku, Maluku Tengah, ditemukan bahwa praktek-praktek religius Islam di wilayah ini didominasi oleh kebudayaan Syiah. Sesungguhnya, secara historis komunitas Muslim di Maluku Tengah telah mengakui bahwa nenek moyang mereka adalah Syiah, meskipun sekarang ini mereka digolongkan sebagai Sunni. Hal ini terjadi sejak era orangtua mereka, setelah kemerdekaan Indonesia pada 1945. Selain KMH di Pulau Haruku, khususnya di negeri Rohomoni, Kabauw dan Pelauw yang masih menganut tradisi Syiah, praktek-praktek religius berbasis Syiah masih ditemukan di kalangan komunitas Muslim yang lebih tua di Pulau Ambon dan Pulau Seram. Hal ini dapat dikenali dengan jelas dari ritual-ritual mereka yang yang dilaksanakan secara harian dan juga musiman.

Keberadaan praktek-praktek ritual itu adalah wilayah yang bagus untuk memahami eksistensi kelompok komunitas Syiah di wilayah individual. Hal ini karena melalui pelaksanaan ritual, mereka mampu mengkomunikasikan dan mencerminkan keberadaan mereka, atau saya lebih senang menyebut hal itu sebagai media konstruksi dan reproduksi identitas.[219] Ritual sebagai suatu medium untuk konstruksi dan reproduksi identitas memberi informasi mengenai hal-hal menyangkut kehidupan sosial komunitas atau para individu. Dalam kasus ini, pelaksanaan ritual menyajikan aneka unsur, termasuk peristiwa-peristiwa masa lampau yang diberi makna yang baru (Rumahuru 2012: 99). Konsisten dengan pemikiran ini, untuk memahami tradisi-tradisi budaya dan religius kelompok Syiah di Maluku, saya mempelajari dua ritual musiman KMH di Pulau Haruku, Maluku Tengah.

---

[218] Istilah Komunitas Muslim Hatuhaha, yang mulai dari sekarang disingkat sebagai KMH digunakan dalam makah ini, mengikuti konstruksi komunitas lokal, dan juga membedakannya dari komunitas-komunitas Muslim lokal di Maluku Tengah dan komunitas-komunitas yang ada di Maluku, juga komunitas yang berasal dari Maluku dan komunitas yang berasal dari berbagai tempat lain di Indonesia atau di luar Indonesia, sekarang ini juga hidup hidup bercampur dengan komunitas-komunitas lokal di negeri-negeri Muslim Maluku.

[219] Konstruksi identitas dan reproduksi identitas didefinisikan sebagai bentuk-bentuk identifikasi-diri dan-kelompok dan signifikansi di dalam suatu ruang sosial yang tersedia untuk menentukan eksistensi-diri atau-kelompok dari para individu atau kelompok lain (Rumahuru 2012: 99)

Kebudayaan dan Tradisi Keagamaan Syiah di Maluku Utara

Sebelum melihat tradisi-tradisi budaya dan religius Syiah di Maluku Tengah, perlu disajikan secara singkat pendirian historis Islam di Maluku Tengah. Penelitian saya mengenai Islam di Maluku Tengah menemukan bahwa pada abad ke-8 dan ke-9 Masehi, para pedagang Cina dan Arab[220] mengunjungi Maluku Tengah yang sangat sibuk. Agama para pedagang Cina tidak diketahui; akan tetapi, pedagang Arab jelas beragama Islam. Mengacu kepada pendapat yang mempertimbangkan bahwa Islam telah memasuki wilayah-wilayah tertentu jika ada seorang atau lebih Muslim asing di wilayah itu, maka Islam telah memasuki Maluku Tengah sejak abad ke-8 atau ke-9 Masehi meskipun ia baru terlembaga pada abad-abad berikutnya. Masuknya Islam ke Maluku Tengah dan Maluku Utara dikenali dari pelayaran lada (cengkeh dan pala) dan perdagangan di wilayah timur. Cengkeh dan pala adalah salah satu komoditi niaga yang menguntungkan dan bernilai-tinggi semasa abad ke-7-17 Masehi dan memotivasi bangsa-bangsa di dunia untuk mencari produsennya. Diketahui bahwa Kepulauan Maluku menghasilkan cengkeh dan pala yang bermutu tinggi; karena itu, para pedagang dari planet ini mencari jalan menuju Kepulauan Maluku (Tjandrasasmita 1971).

Putuhena, yang mempelajari Islam di Ternate, menemukan bahwa masuknya Islam ke Ternate (Maluku Utara) dilakukan oleh empat Syaikh Irak, yaitu. Syaikh Mansur, Syaikh Ya'cub, Syaikh Amin and Syaikh Omar. Para Syaikh itu meninggalkan Irak karena pergolakan politik melanda negeri mereka. Empat orang asing Syiah itu kemudian menyebarkan Islam di Ternate, Halmahera, Tidore dan Makian. Putuhena berasumsi bahwa keempat syaikh itu adalah orang Muslim pertama yang tiba di Maluku Utara. Kedatangan keempat syaikh dikaitkan dengan pergolakan politik Irak, yaitu jatuhnya dinasti Bani Abbasid pada 1258 Masehi atau pertengahan abad ketiga belas (Putuhena 1997: 75-76). Temuan Putuhena lebih mengukuhkan bahwa Islam yang tiba dan berkembang di Maluku berasal dari komunitas Syiah.

Dalam konteks KMH di Maluku Tengah, ditemukan bahwa komunitas itu mempunyai kisah sendiri mengenai agama yang kini

[220] Para pedagang Arab sebagaimana disebut para penduduk lokal sebenarnya mengacu kepada orang Arab, Persia dan orang Muslim lainnya yang berasal dari luar *Nusantara* (Indonesia) yang berdagang dan kemudian menyebarkan Islam..

Mesjid tua di Pelauw, digunakan oleh kelompok Islam adat

Makanan yang disajikan pada ritual Aroha
(foto: Y.Z. Rumahuru, 2011)

Mesjid Orang Hulaliuw, satu kampung Islam yang dikristenkan pada masa Portugis. Mesjid ini dibangun di sebelah selatan mesjid Hatuhaha di Negeri Rohomoni dan Menjadi situs sejarah hubungan persekutuan Ama Rima Hatuhaha
(foto : Y.Z. Rumahuru, 2009)

mereka anut. Para informan di negeri Pelauw, Rohomoni, dan Kailolo sama-sama sepakat bahwa ketika para leluhur mereka pindah dari Kepulauan Seram ke Kepulauan Haruku, mereka telah menganut Islam. Tidak diketahui pasti, kapan leluluhur mereka mulai berserak dari Kepuluan Seram ke Haruku; tetapi, diduga keras bahwa Islam telah tersebar di Maluku Tengah sejak abad kesembilan Masehi, meskipun Islam terlembaga secara formal sebagai agama resmi banyak negeri di Maluku Tengah, baru pada abad-abad berikutnya. Secara ekstrim, dikatakan bahwa para leluhur Hatuhaha telah menganut Islam sejak Nabi Muhammad dan para sahabatnya masih hidup. Sesungguhnya, mereka menganggap bahwa para sahabat Nabi Muhammad lah yang mengajarkan agama Islam kepada mereka. Tidak heran, sebagian besar orang Uli Hatuhaha mengklaim bahwa mereka adalah komunitas Muslim tertua di Maluku Tengah, dan bahkan di Maluku. Akan tetapi, mereka tidak ingin hal ini diketahui secara publik. Berikut ini adalah pernyataan informan mengenai kehadiran Islam di Hatuhaha Kepuluan Haruku:

> [K]hususnya di daerah Hatuhaha ini sudah ada Islam dari abad-abad awal Masehi. Waktu katong pung orang tua-tua dari pulau Seram dong su (mereka sudah memeluk) Islam. Jadi memang Islam di tampa laeng (lain) ada lae (lagi), tapi kalupar katong (bagi kami), di sini tua. Memang di Jawa, sejak Majapahit sudah ada Islam, tetapi kalu lia perjalanan-perjalanan syaikh-syaikh, orang yang khusus mengajarkan Islam, ya di sini yang duluan, kita yang duluan. Mereka pung (punya) tanda ada, ada punya kramat, kramat itu artinya kemuliaan, pujaan terhadap mereka. Dong punya kemuliaan-kemuliaan jadi tanda-tanda, yang dia bersaksi untuk mereka punya anak cucu, dan mereka bisa liat, mereka bisa lanjutkan (M. Salampesi, tokoh agama di Pelauw, 2009).

Meskipun orang Hatuhaha menganggap mereka Muslim atau komunitas Muslim yang lebih tua di Maluku, sampai sekarang tidak dilakukan usaha untuk menolak sejarah kehadiran Islam di Maluku, yang memposisikan Ternate di Maluku Utara sebagai pusatnya. Dalam pandangan KMH, ada waktu bagi orang untuk memahami tentang keberadaan mereka sebagai kelompok Muslim yang lebih tua. Untuk membuktikan bahwa KMH adalah penganut Islam yang lebih tua di Maluku Tengah, ada tiga makam para guru Islam di Pulau Haruku, antara lain, *pertama*, makam Maulana Malik Ibrahim, yang diacu oleh komunitas lokal sebagai *Pandita Mahu*; *kedua*, makam Sidi 'Alim, putera *Pandita Mahu*, dan *ketiga*, makam Zainal Abidin. Dinyatakan

bahwa ketiga guru itu memberi sumbangan yang lebih besar dalam menyebarkan dan mengembangkan Islam di Pulau Haruku.

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa kebudayaan dan tradisi Syiah di Maluku Tengah dijumpai dengan jelas dalam pelaksanaan ritual-ritual. Karena itu, dalam bagian berikut disajikan dua ritual yang mengacu kepada tradisi Syiah. *Pertama, maatenu*, yaitu ritual peperangan yang dilaksanakan setiap tiga tahun, pada hakikatnya ia memperagakan keberanian dan kewaspadaan penduduk lokal untuk mempertahankan keberadaan Islam. *Kedua*, ritual *Aroha*, suatu ritual untuk merayakan kelahiran dan wafatnya Nabi Muhammad, dan penghormatan kepada para leluhur dan *wali*, yang mengajarkan Islam. Dalam melaksanakan kedua ritual itu, ada simbol-simbol yang benar-benar mengukuhkan bahwa Islam yang dianut penduduk lokal didasarkan pada Syiah. Kedua ritual tersebut digambarkan sebagai berikut:

1. Ritual *Ma'atenu*

Ma'atenu atau disebut juga *cakalele adat* adalah ritual perang yang khas di kalangan penduduk Hatuhaha di Pulau Haruku di Maluku Tengah,[221] dan tidak ditemukan di komunitas-komunitas Muslim Maluku lainnya. *Ma'atenu* atau *Ma'atenu'o* (dalam bahasa Hatuhaha) mempunyai arti harafiah sebagai undangan untuk ujian. Hal ini mengacu pada tindakan aktif dan keberadaan para peserta *Ma'atenu* untuk menguji secara publik kekuatan kekebalan dan ketakterkalahan mereka dengan memotong, mengiris dan menikam anggota tubuh mereka dengan menggunakan *kalewang* dan benda-benda tajam lainnya. Dalam konteks historis, *Ma'atenu* mempunyai pengertian yang lebih luas, yaitu mengukuhkan keberadaan Islam di antara kelompok-kelompok lain. *Ma'atenu* sebagai suatu simbol kekuatan yang dimobilisasi untuk memperagakan kekuatan fisik maupun moral sebagai Muslim atau penganut Islam tulen.

Ma'atenu diacu sebagai perang ritual karena *pertama*, *Ma'atenu* dikaitkan secara langsung dengan perjuangan para nenek moyang Hatuhaha dalam mempertahankan Islam. *Kedua*, para peserta *Ma'atenu* digunakan sebagai simbol angkatan perang Hatuhaha. *Ketiga*, alat-

[221] Sekarang ini, di kalangan lima negeri di dalam persekutuan Uli Hatuhaha, *negeri* Pelauw lah yang melaksanakan ritual *Ma'atenu*secara teratur sejak dahulu sampai sekarang.

alat ritual, yaitu kelewang atau pedang ternyata merupakan alat-alat tradisional yang digunakan dalam perang-perang di masa lampau. *Keempat*, atraksi-atraksi yang disajikan di dalam *Ma'atenu* seperti memotong, menikam, dan mengiris tubuh sebenarnya mengacu kepada penaklukan musuh. *Kelima*, roh-roh para *kapitan* atau leluhur yang menyatakan diri di dalam diri para peserta *Ma'atenu* dan membawa mereka ke dalam *Ka'a* atau kondisi kesurupan yang kebal terhadap benda-benda tajam, adalah roh pemimpin perang *soa* individual. Mereka sama dengan komandan kelompok, bahkan sama dengan panglima perang pada masa kini. Pada umumnya, orang Pelauw mengacu konteks lahirnya *Ma'atenu* sebagai pertempuran komunitas Hatuhaha melawan kolonilisme Portugis dan Belanda dan usaha-usaha Kritenisasi pada abad ke-16 dan 17.

Ketika diamati, beberapa aspek ritual *Ma'atenu* seperti penikaman, pemotongan dan penyayatan tubuh dengan menggunakan pedang atau pisau identik dengan tradisi kelompok Syiah saat memperingati Asyura dalam rangka memperingati kematian cucu Nabi Muhammad, yaitu Imam Husein (Abubakar Aceh, 1980; Enayat, 1982:28-29).[222]

Ritual *Ma'atenu* yang menggunakan simbol-simbol berupa alat-alat perang tradisional seperti kelewang atau pedang, kekebalan "yang benar-benar mistis" terhadap benda-benda tajam, dan para peserta *Ma'atenu* bahkan bertugas sebagai "para prajurit Hatuhaha", yang mempertahankan keberadaan Islam dalam konteks perang nenek moyang Hatuhaha empat abad silam, menurut pendapat saya, adalah suatu cara untuk menyajikan sejarah dalam konteks masyarakat kontemporer. Selain sejarah perang di antara rakyat Hatuhaha melawan orang Portugis dan Belanda, diduga bahwa ritual *Ma'atenu* tersebut juga terkait dengan sejarah kaum Syiah, khususnya kematian Ali. Hal ini terlihat dalam simbol-simbol yang digunakan, seperti pedang yang mirip dengan pedang Ali, atraksi-atraksi dan kata-kata ritual yang mengacu kepada kesetiaan kepada Ali. Para informan di Pelauw mengaitkan pelaksanaan ritual *Ma'atenu* dengan Sayyidina Ali sebagai panglima perang Islam dalam perang melawan para kafir, dan *Ma'atenu* dianggap sebagai perang ritual melawan kaum kafir

[222] Mayoritas kaum ulama Syiah sebenarnya sudah sejak lama melakukan berbagai upaya persuasi agar praktek-praktek ritual seperti ini dikurangi atau bahkan dihilangkan. Akan tetapi, ritus ini sering kali dipercayai oleh sebagian pengikut Syiah sebagai pembuktian sikap cinta mereka kepada *Ahl al-Bayt* (Penyunting).

(Jamallah Angkotasan, berusia 62 tahun, anggota komunitas Pelauw, 2009). Konon Sayyidina Alimempunyai anak tiri berikut:

1. Umar Ali
2. Talib Ali
3. Akar Ali
4. Hasan Ali
5. Ali Hasan
6. Nesibel Ali
7. Kakang Ali
8. Alima Ali
9. Muhammad Ali

Para informan cenderung menghubungkan keberadaan orang Hatuhaha, khususnya orang-orang Negeri Pelauw, dengan para sahabat dan keluarga Nabi Muhammad. Menurut Jamallah Angkotasan, marga-marga yang ada di Pelauw dikaitkan dengan empat sabahat Nabi Muhammad. Penjelasannya adalah berikut ini:

1. Paria (*Tuankota*) adalah keturunan Abubakar
2. Poisina (Angkotasan) adalah keturunan Umar bin Khattab
3. Nua (Tuakia) adalah keturunan Utsman bin Affan
4. Paua (Tualepe) adalah keturunan Sayyidina Ali

Konsisten dengan Jamallah, Taha Tualepe (berusia 58 tahun, pemimpin komunitas Pelauw dari kelompok orang biasa) mengatakan dalam bahasa sehari-hari, konon:

> ...Marga Tualepe selaku pemimpin ritual *Ma'atenu* atau *Ma'ahala Lahat* datang dengan sendiri. Karena namanya asal dari sini atau tetesan darah maka itu sudah menjadi warisan yang tidak dapat dipisahkan.

Secara tersirat, sang informan (Taha Tualepe) memperkuat penyataan informan lain (Jamallah Angkotasan) bahwa karena hubungan di antara marga Tualepe dan Saidina Ali, maka marga ini mempunyai posisi strategis untuk melaksanakan ritual *Ma'atenu*, sebagai pemimpin ritual *Ma'atenu* atau *Ma'ahala Lahat*.

2. Ritual *Aroha*

Aroha atau juga dikenal sebagai *manian* atau *kemanyian*[223], bagi KMH Pelauw bukan ritual tahunan yang biasa karena pelaksanaan *Aroha* dikaitkan dengan keberadaan kolektif dan individual setiap anggota *negeri* Pelauw. *Aroha* dilakukan setiap *Rabi'ul Awal* kalender Arab atau pada Februari pada kalender Barat. Esensi ritual *Aroha* yang dilakukan oleh KMH di Pelauw berbeda dengan yang dilaksanakan di negeri-negeri Maluku lainnya. *Aroha* yang dipraktekkan di negeri-negeri Muslim lainnya pada dasarnya sama dengan ritual *maulid*, yaitu merayakan hari kelahiran Nabi Muhammad; sementara *Aroha* di negeri Pelauw adalah untuk memperingati kelahiran, wafatnya Nabi Muhammad, dan untuk menghormati para leluhur dan para *wali* yang mengajarkan Islam kepada penduduk Hatuhaha.

Pada hari pertama setiap Rabi'ul Awal, semua anggota *soa* berkumpul di rumah *soa* untuk mendengar "*tita*" (keputusan) *Juru Pusaka* (Jurpus), apakah tahun itu *aroha* (*manian*) akan dilaksanakan atau tidak. Meskipun semua anggota *soa* ingin melaksanakan *aroha*, tetapi mereka tetap menunggu *tita* dari *jurpus*. Hal ini karena *aroha* tidak dipahami hanya sebagai ritual keagamaan, lebih tepatnya juga suatu ritual tradisional yang menghendaki legitimasi pemimpin tradisional. Bila *tita* dari *jurpus* untuk perayaan *aroha* diperoleh, maka pertemuan *soa* harus segera dilaksanakan untuk memutuskan waktu dan masalah-masalah teknis pelaksanaan *Aroha* di dalam *soa* (Taha Tualepe, berusia 58 dan Taher Angkotasan, berusia 63 tahun para pemimpin komunitas Pelauw). *Tita* dari *jurpus* dipahami sebagai simbol titah ilahi kepada ciptaan-Nya. Titah atau pesan ilahi demikian disampaikan melalui para leluhur. Untuk orang Pelauw dan komunitas Maluku Tengah, pada umumnya para leluhur diposisikan lebih dekat dengan sang Pencipta. Sebagai yang lebih dekat, mereka bertugas sebagai mediator di antara anak-anak dan cucu (manusia) dengan Otoritas Tertinggi (Allah). Dalam konteks pelaksanaan *Aroha*, leluhur bertindak sebagai mediator untuk keturunannya dengan Otoritas Tertinggi atau pencipta, sementara itu, *jurpus* memperantarai anak-cucu-cicit dengan leluluhur mereka. Fungsi para mediator tersebut dapat ditemukan

[223] *Aroha* berasal dari kata '*aroho*'(Bahasa Hatuhaha), yang berarti pergi ke jalan roh. *Aroha* disebut *manian* atau *kemanyian* karena dalam praktek-praktek *aroha*, doa *selamatan* selalu dilakukan dengan membakar kemenyan (Taha Tualepe, berusai 58 tahun, tokoh komunitas Pelauw, 2009).

di hampir semua agama di dunia karena ada jarak di antara subyek yang sakral atau suci dengan subyek-subyek yang profan atau biasa (Eliade 1987; Durkheim 2001). Lalu, didasarkan pada konsep Eliade mengenai simbol, para leluhur dapat diposisikan sebagai simbol dalam memahami yang transenden dan Yang Suci.

Setelah *tita* dari *jurpus* disampaikan, semua anggota *soa* mempersiapkan semua pelaksanaan *aroha* pada tahun itu. Dibuat kesepakatan di kalangan *soa*; karena itu, semua *soa* melaksanakan ritual *aroha*. Pelaksanaan *aroha* pada *soa* individual tidak dilakukan pada saat yang sama. Maksudnya adalah untuk memungkinkan bukan hanya para anggota *soa* (cucu), tetapi juga *upu ana*s atau cucu dan anggota soa lainnya yang masih mempunyai hubungan keluarga dengan *soa* dapat menghadiri *aroha* itu. Seorang informan menceritakan kepada saya bahwa tanda makin dekatnya hari pelaksanaan *aroha* terlihat dari makin sibuknya kegiatan-kegiatan orang-orang di rumah *soa* dalam mempersiapkan semua bahan dan membuat kue-kue istimewa untuk *manian* atau *aroha*.

Tahap-tahap pelaksanaan *aroha* atau *manian* adalah sebagai berikut: *pertama*, *ma'akuku sanama*, artinya membawa jatah untuk disumbangkan. Pada tahap ini, para anggota para anggota *soa* akan memberi secara sukarela sumbangan mereka berupa makanan untuk pelaksanaan *manian*. Bahan-bahan makanan yang dikumpulkan mencakup sagu, pisang, beras, tepung, *kasbi* (singkong), talas, ubi rambat, *petatas*, kelapa, gula merah, dan *walnuts* (sejenis kenari). Bahan-bahan makanan ini ternyata merupakan ramuan dasar untuk membuat hidangan-hidangan istimewa seperti kue-kue yang akan menjadi hidangan khas untuk merayakan *aroha* di Pelauw. Tajin jangung (*sago manta*) diproses menjadi *papeda*, sagu kering atau *sagu lempeng*, dan *paumeit*. Tidak hanya diproses sebagai nasi, beras juga digunakan untuk membuat *bowsprit* (cucur perahu) dan *karas*. Kenari dapat diproses untuk membuat kue yang manis dan *halua*. Kelapa dapat disuling untuk menghasilkan minyak dan santan untuk berbagai kegunaan.

Kedua, adalah *manu e mata,* artinya penyembelihan ayam. Pada tahap ini, tiap anggota keluarga *soa* membawa ayamnya untuk disembelih oleh para pemimpin religius dan daging ayam itu digunakan sebagai makanan tambahan selama inti ritual *aroha*. Penyembelihan

ayam pada *aroha* di Pelauw menyimbolkan bahwa tiap anggota negeri siap berkorban untuk mewujudkan komitmen dalam melaksanakan pengajaran agama yang diperlukan dalam kehidupan saling berbagai dengan orang lain. Melalui percakapan dengan para informan teridentifikasi bahwa penyembelihan ayam adalah personifikasi hewan (*bouraq*) yang dikendarai Nabi Muhammad dalam perjalanan *Isra Mi'raj*-nya. Dalam perspektif ini tidak mengejutkan bahwa setiap anggota *negeri* berusaha memberi usaha terbaik bagi pelaksanaan ritual karena dipercaya bahwa sumbangan dan ketaatan dalam ritual itu berfungsi sebagai amal mereka untuk kehidupan akhirat.

Ketiga, adalah tahap *ma'ahitirima*. *Ma'ahiti rima* berarti posisi tangan ke arah atas, yang mengacu kepada posisi berdoa atau memohon. Doa *selamatan* atau *ma'ahiti rima* adalah puncak ritual *aroha*. Pada puncak ritual ini, semua anggota *soa* dan *upu ana* hadir karena tiap anggota *soa* akan didoakan. Dalam kasus ini pemimpin *soa* mewakili *soa*nya dalam mengungkapkan ucapan syukur kepada Allah, meminta keselamatan dan berkat untuk *para anggota soa*, dan *upu ana*s, dan seluruh *negeri*.

Seusai doa *selamatan* sebagai puncak *aroha*, dilangsungkan resepsi yang diurus oleh pria dan wanita muda dari *soa*, bersama *manua* dan *malamaitsoa* itu. *Manua* adalah nama biasa bagi wanita yang menikah kepada pria dari suatu *soa* tertentu. Ketika seorang wanita *soa* Latuconsina menikah dengan seorang pria *soa* Tuasikal, maka sang istri adalah *manua* dari *soa* Tuasikal. Sementara *malamait* mengacu kepada nama seorang pria yang menikah dengan seorang wanita dari marga atau *soa* tertentu. Contohnya, seorang pria marga Tuasikal dinikahkan dengan seorang wanita Latuconsina, sang suami dari wanita Latuconsina ini lazimnya akan disebut sebagai *malamait*.

Ma'ahiti rima atau pembacaan doa sebagai klimaks *maniang* atau *aroha* dilaksanakan pada malam hari. Doa *selamatan* dipimpin oleh seorang kepala atau sesepuh*soa*. Sebelum membaca doa, orang tertua di *soa* membakar *manian* (kemenyan) dan semua ruangan dan peserta dibuat terkena asapnya. Fenomena ini mengesankan bahwa ada sinkretisme di dalam praktek-praktek ritual yang mencirikan KMH di Pelauw. Sesaji dan kemenyan yang sering ditemukan dalam praktek-praktek religius Hindu atau agama suku, digabungkan dengan ajaran-ajaran Islam. Doa yang dipraktekkan dalam *aroha* didasarkan pada cara Islam. Akan tetapi, ada mantra-mantra yang diucapkan dalam bahasa

lokal dan pembakaran *manian* pada umumnya tidak ditemukan dalam tradisi Islam. Pelaksanaan *aroha* di Pelauw menggambarkan dengan jelas bagaimana penduduk lokal menyesuaikan ajaran-ajaran religius dan lazim atau kebudayaan lokal ke dalam ritual-ritualnya. Dalam kasus ini, orang biasa mengacu kepada manusia dengan agama dan kebudayaan pribumi.

Makanan-makanan dalam *aroha* disebut *sanama*, terdiri dari makanan-makanan yang terbuat dari hasil-hasil kebun termasuk sagu, beras, pisang dan akar umbi yang dicampur dengan ayam dan ikan. Hidangan istimewa *aroha* berfungsi sebagai simbol-simbol tubuh manusia dan mempunyai signifikansi istimewa bagi penduduk Pelauw. Signifikansi itu adalah sebagai berikut:

- *Jawada (bokol)* menyimbolkan paru-paru
- *bowsprit* (*papananan*) menyimbolkan limpa manusi.
- *Pau meit* menyimbolkan *taliporo* atau usus manusia
- *Halua kenari* menyimbolkan jantung manusia
- *santan* dan gula menyimbolkan darah manusia

Tradisi untuk memperingati hari lahir Nabi Muhammad, yang dikenal sebagai *Maulid* adalah suatu ritual atau perayaan di kalangan komunitas Muslim di berbagai tempat. Tentu saja, hari kelahiran Nabi Muhammad (12 *Rabi'ul Awal*) bukan salah satu dari hari raya Islam karena Islam hanya mengenal dua hari raya, yaitu *Idul Fitri* dan *Idul Adha*. Akan tetapi, sekarang ini perayaan Maulid Nabi Muhammad telah menjadi bagian dari perayaan-perayaan di kalangan komunitas Muslim, dan perayaan itu sangat bervariasi di kalangan komunitas Muslim di berbagai wilayah. Tradisi memperingati hari lahir Nabi Muhammad muncul menyusul ekspansi Islam di luar jazirah Arab (Abdullah 2002: 28).

Berbeda dari praktek-praktek komunitas Muslim di Maluku Tengah dan di komunitas Muslim pada umumnya, yang merayakan *maulid* untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad, dengan inti fokus perayaan hanya sang Nabi, di negeri Pelauw, perayaan *maulid* atau *aroha* atau *manian* dilaksanakan dengan tiga fokus, yaitu Nabi Muhammad, para leluhur, dan para *wali* penyebar Islam. Ritual *aroha* di *negeri* Pelauw dilakukan dengan cara dan maksud yang berbeda dari yang dipraktekkan orang Muslim lain di negeri-negeri Maluku

Tengah. Di tempat lain, ritual itu dilaksanakan sekali pada permulaan bulan Rabi'ul Awal; tetapi, di Pelauw, khususnya kelompok Islam yang biasa, sudah ada keputusan mengenai bulan Rabi'ul Awal yang dibagi ke dalam dua perayaan. Oleh karena itu, *aroha* dapat dibedakan sebagai perayaan yang bertujuan merayakan *Maulid* Nabi Muhammad dan sebagai perayaan untuk mengenang wafatnya Nabi Muhammad, menghargai para leluhur dan para *wali*.

Di kalangan KMH, ditemukan bahwa bagi komunitas lokal, penghormatan kepada Nabi Muhammad dan keluarganya adalah suatu keharusan (mutlak), dan Ali memiliki posisi penting dalam keluarga Nabi Muhammad. Dalam praktek sosial sehari-hari KMH di Pelauw, Ali merupakan simbol Islam yang disosialisasikan dari generasi ke generasi. Sebagai ilustrasi di dalam perkawinan, semua pengantin pria disebut dengan nama Alidan semua pengantin wanita disebut Fatima. Dalam kasus ini Ali mengacu kepada kemenakan dan menantu Nabi Muhammad, dan Fatimah adalah puteri Nabi yang menjadi istri Ali. Tradisi-tradisi religius KMH dan praktek-praktek sosialnya menunjukkan dengan jelas bahwa Islam di kalangan KMH adalah Syiah.

Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan di atas, disimpulkan sebagai berikut: *pertama*, kaum Syiah adalah kelompok Muslim yang lebih tua di Maluku. Kelestarian eksistensi mereka terancam oleh hegemoni "politik integrasi agama" di Indonesia, yang menggeneralisasi Muslim Indonesian sebagai Sunni. *Kedua,* keberadaan KMH Syiah lewat riset ditemukan dengan jelas dalam ritus-ritusnya dan adat kebiasaan lokal komunitas itu. *Ketiga*, ritual itu adalah suatu cara untuk mengingatkan generasi-generasi masa kini pada berbagai peristiwa historis dan penurunan nilai-nilai yang ditemukan dari generasi-ke generasi. Ritual-ritual *Ma'atenu* dan *aruho* di kalangan HCM yang diteliti dan dicatat di dalam makalah ini tidak hanya menyajikan sejarah komunitas lokal, tetapi juga sejarah Islam (Syiah), sebagai pluralisme faktual dalam komunitas Islam Indonesia yang tidak dapat diabaikan dalam pembangunan peradaban bangsa.[]

Daftar Pustaka

Abdullah, I., 2002. *Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa: Analisis Gunungan pada Upacara Garebek* (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional).

Aceh, H.A., 1980. *Perbandingan Madzhab Syi'ah Rasionalisme Dalam Islam*, Cetakan kedua (Semarang: Ramadhani).

Basyar, M. Hamdan "Bila Syi'ah di Indonesia Berpolitik" dalam *Syiar,* edisi Muharram 1423H.

Durkheim, E., 2001. *The Elementary Forms Of Religious Life* (Oxford: Oxford World's Classics).

Eliade, M., 1987. *The Sacred and The Profane, The Nature of Religion* (Copyright renewed) (USA: Harcourt).

Enayat, H., 1982. *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah, Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20* (Bandung: Penerbit Pustaka).

Putuhena, M.S., 2006. *Interaksi Islam dan Budaya di Maluku, dalam Komaruddin Hidayat* dan Ahmad Gaus AF (Penyunting), *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Bandung: Mizan).

_____, 1997. *Proses Perluasan Agama Islam di Maluku Utara*, dalam G.A. Ohorela (penyunting), *Ternate Sebagai Bandar di Jalur Sutra: Kumpulan Makala Diskusi*(Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI).

Rumahuru, Yance. Z., 2012. *Islam Syariah dan Islam Adat: Konstruksi Identitas Keagamaan dan Perubahan Sosial di Kalangan Komunitas Muslim Hatuhaha di Negeri Pelauw*(Jakarta: Kementerian Agama RI).

_____, 2010. "Dinamika Identitas Komunitas Muslim Hatuhaha di Pulau Haruku Maluku Tengah" dalam *Jurnal Masyarakat Indonesia*, Edisi XXXVI (1): 93-112.

Tjandrasasmita, Uka. 1971. "Peranan dan Sumbangan Islam dalam Sejarah Maluku". Makalah seminar sejarah Maluku I. Tidak diterbitkan.

Tudjimah. 1971. "Masuknya Agama Islam dan Perkembangannya di Kepulauan Maluku" Makalah seminar sejarah Maluku I. Tidak diterbitkan

MATA RANTAI SEBAB-SEBAB KONFLIK DI ANTARA SYIAH DAN SUNNI DI MADURA

Rima Sari Idra Putri

Pengantar

Pada Agustus 2012, beberapa media nasional dan internasional secara provokatif memberitakan konflik religius yang terjadi di antara warga Syiahdan Sunni di Desa Nangkernang, Karang Gayam, Omben, Sampang, Madura. Berita-berita itu menggambarkan situasi lokal yang bersifat anarkis, yang diawali dengan kemarahan pihak Sunni yang tidak senang dengan keberadaan keluarga Syiah di desa mereka. "Kementerian Urusan Koordinasi Politik, Hukum dan Keamanan" menegaskan bahwa seribu orang ambil bagian dalam perusakan harta benda milik warga Syiah.[224] Amukan itu menyebabkan seorang korban tewas, enam orang dari kedua belah pihak menderita luka-luka[225] dan tiga puluh tujuh rumah warga Syiah dibakar.[226]

[224] Aritonang, Margareth S, Apriadi Gunawan, Wahyoe Boediwardhana dan Sita W. Dewi. *Jakarta Post.* (2012, August 27). Dua orang tewas dalam penganiayaan Sunni-Syiah di Madura. Diperoleh kembali pada 12/6/2012 http://www.thejakartapost.com/news/2012/08/27/2-dead-sunni-shiite-ma.

[225] Tempo. Kominda Jatim: Rusuh Sampang Dipicu Rencana Pembangunan Kembali Masjid Syiah. Muslim Daily. 26-08-2012. Retrieved on 12/6/2012 http://muslimdaily.net/berita/lokal/kominda-jatim-rusuh-sampang-ipicu-r.

[226] Muslim Daily. Rusuh Massa Syiah vs Sunni di Sampang Madura: 1 Tewas, Puluhan Rumah Dibakar. (2012, August 8). Diperoleh kembali pada 12/6/2012, http://muslimdaily.net/berita/lokal/rusuh-massa-syiah-vs-sunni-di-sampan...

Dampaknya, tujuh puluh satu keluarga Syiah direlokasi ke Aula GOR Sampang.[227] Takut akan dampak yang meluas, Soesilo Bambang Yudhoyono memerintahkan dua kementerian, "Kementerian Dalam Negeri" dan "Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia" untuk melaksanakan pengendalian langsung di lokasi.[228]

Sekarang ini, ada 500 warga Syiah di Desa Nangkernang. Menurut Sekretaris Majelis Ulama Indonesia untuk Jawa Timur, M. Yunus, sebenarnya konflik sudah mulai sejak 2003 dan terus terjadi pada 2006, 2009, 2011 hingga 2012.[229] Konflik itu terulang lagi. Sebelumnya, pada 29 Desember 2011, terjadi konflik yang mengakibatkan pembakaran rumah keluarga-keluarga Syiah. Hal itu membuat beberapa warga Syiah tinggal di barak dan nomaden.[230]

Tinjauan Umum tentang Syiah dan Sunni

Menurut Quraish Shibab,[231] Penganut Islam terbagi secara luas ke dalam dua aliran: *Sunni,* atau yang dikenal sebagai *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* dan *Syiah*. *Ahl As-Sunnah* pada dasarnya berarti orang yang mengikuti secara konsisten kata-kata (hadist) dan cara hidup (*sunnah*) Nabi Muhammad, percaya pada *Qada'* dan *Qadr*, mengakui dan memuja *Khulafa ar-Rasyidin*. Melalui keempat *Khalifah,* hadist dan *sunnah* telah disebarkan kepada Muslim generasi kedua.[232]

Syiah secara harafiah berarti pendukung Ali yang mengklaim bahwa rezim selanjutnya, setelah Muhammad wafat, adalah hak istimewa keluarga Muhammad. Mereka mengikuti madzhab *Ahl al-*

---

227 Arifin, Nurul. Inilah Alasan Pengungsi Syiah Tinggalkan GOR Sampang. Diperoleh kembali pada 12/6/2012 3:01 PM from Okezone: http://surabaya.okezone.com/read/2012/09/10/519/687546/inilah-alasan-...

228 Artika R., Putri. Perkumpulan 6211. Menkum HAM Minta Bentrok Sampang tidak dikaitkan Sunni dan Syiah. Diperoleh kembali pada 12/10/2012.http://6211.tv/node/125.

229 Arifin, Nurul. Op. Cit.

230 Aritonang, Op.Cit.

231 Mantan Menteri Agama Indonesia.

232 Abu Bakar, Utsman, dan Ali. Selama dasawarsa yang lebih belakangan agama Islam disebarkan melalui ulama dan Sufi. Komunitas ini mengikuti 4 *mahzab*: *Malik, Syafi"i, Ahmad bin Hanbal*, dan *Hanafi*. Didapat kembali dari Aminuddin, Choirul, Erwin Zachri, Cornila Desyana, dan Praga Utama. 4 Periode Penyebaran Syiah di Indonesia. (2012, September 2) Diperoleh kembali pada 12/6/2012. Tempo.co.: http://www.tempo.co/read/news/2012/09/02/173426922/4-Periode-Peny... diperoleh kembali pada

Bayt.[233] Berdasarkan pada *Nash*[234] dan karena perasaan cinta yang mendalam kepada Ali bin Abu Thalib dan para leluhurnya,[235] *Syiah* cenderung mengabaikan peran para sabahat karib Nabi Muhammad. Syiah menganggap hanya Ali bin Abu Thalib dan *Ahl al-Bayt* saja yang merupakan tokoh utusan Muhammad.[236]

Profesor Studi Islam di Universitas George Washington, Seyyed Hossein Nasr, mengatakan bahwa baik Syiah maupun Sunni mempunyai pengertian dan perspektif yang sama dalam *Tauhid, Nubuwat, Ma'had*.[237] Perbedaan terletak pada *Imamah* (pemimpin) dan 'Adalah (Keadilan Ilahi).[238] Meskipun sumber literatur Sunni dan Syiah kebanyakan sama, tetapi rangkaian fase utusan mereka tidak sama.[239] *Sunni* percaya pada kepemimpinan *Khulafa' Rasyidun, Bani Umayyah,* dan *Bani 'Abbas*; sementara Syiah hanya mempercayai Ali bin Abu Thalib dan para leluhurnya sebagai satu-satunya imam yang sah. Perspektif yang berbeda mengenai kepemimpinan kemudian berkembang menjadi perbedaan *aqidah, tafsir,* hadist dan *fiqh*.

Menurut Shihab, ada tiga perspektif dasar yang dipercayai oleh Syiah, tetapi ditentang oleh Sunni. *Pertama* bahwa Muhammad belum selesai menyampaikan pemikiran dan hukum-hukum Islam; *Kedua*, *Imam* mempunyai otoritas untuk menolak kata-kata Muhammad; dan terakhir, *Imam* mempunyai kedudukan yang sama dengan Muhammad, bahwa mereka juga terlindung dari perbuatan dosa, keliru dan lupa. Syiah mempercayai 12 Imam, mulai dari Imam Ali hingga Imam Mahdi.[240]

Menurut Jalaluddin Rakhmat, Syiah pertama kali masuk ke Indonesia melalui Aceh dalam bentuk kegiatan-kegiatan keagamaan (yaitu khotbah) dan perdagangan. Nilai-nilai keagamaan ini

---

233 Ahlul Bait adalah para anggota keluarga Muhammad. Retrieved from Gandhi, Grace S., Asal Muasal Perpisahan Syiah dari Sunni. (1 September 2012). Diperoleh kembali pada 12/6/2012. Tempo.co.: http://www.tempo.co/read/news/2012/09/01/173426823/Asal-Muasal-Pe...

234 Pernyataan Muhammad yang khusus dan pasti yang menunjuk Ali sebagai Khalifah dan kurir satu-satunya.

235 Melalui jalur keturunan Fatimah.

236 Gandhi, Grace. Op. Cit.

237 *Tauhid* berarti monoteisme, *Nubuwat* adalah ramalan, dan *Ma'ad* berarti akhirat.

238 Gandhi, Grace. Op. Cit.

239 Gandhi, Grace. Op. Cit.

240 Sari, Dianing. Siapa Syiah, Siapa Sunni. (2012, September 1). Diperoleh kembali pada 12/6/2012 2:50 PM Tempo.co.: http://www.tempo.co/read/news/2012/09/01/173426802/Siapa-Syiah-Sia...

selanjutnya mempengaruhi tradisi-tradisi lokal. Pada 1979, tokoh-tokoh Syiah, Ayatullah Rohullah Khomeini memenangkan Revolusi Islam Iran, bukan dengan perang, tetapi dengan penyebaran pemikiran, melalui pidato dan makalah. Sejak itu, Syiah berkembang sebagai gerakan intelektual dan filosofis. Pada 1980-1990-an, gerakan ini mulai disebarkan ke seantero dunia, termasuk Indonesia. Ustaz Umar memperkenalkan Syiah di Palembang untuk pertama kali dan Ustaz Husein Al Habsy di Jawa Timur.

Mula-mula, ideologi Syiah disambut hangat, khususnya oleh para intelektual Indonesia yang mengagumi semangat revolusionernya. Kemudian Syiah memunculkan wacana *fikh*. Di sinilah konflik dimulai.[241]

Teori: Konflik Religius dan Sosial

Pakar sosiologis mendefinisikan konflik sebagai hubungan di antara dua pihak atau lebih yang percaya bahwa mereka (atau juru bicaranya) mempunyai tujuan-tujuan yang bertentangan.[242] Konflik Sampang tidak dapat dikategorikan sebagai konflik religius karena sebab dan pemicunya yang nyata ambigu; meskipun pelukisan media dan wacana umum kebanyakan memposisikan Sunni dan Syiah sebagai dua komunitas yang saling berlawanan. Kendati demikian, tulisan ini akan mendasarkan pendekatan teoritis pada konflik religius yang bercampur baur dengan mata rantai rumit etnisitas dan kepentingan sosio-politis.

Stuart J. Kaufman menggolongkan konflik religius sebagai konflik etnik, di mana etnik didefinisikan oleh Anthony Smith (1986) sebagai anggota-anggota yang sama-sama memiliki sifat-sifat berikut: nama bersama, keturunan yang bersama yang dipercayai, unsur-unsur suatu kebudayaan yang dianut bersama (yang paling sering adalah bahasa dan agama), ingatan-ingatan historis bersama, dan keterikatan kepada suatu wilayah tertentu.[243]

---

241 Aminuddin, Choirul, Op. Cit.

242 Hilmy, Masdar. Rekonstruksi Paradigma Teori dan Resolusi Konflik Agama – Etnik. dalam Thoha, dkk. Resolusi Konflik Islam Indonesia. 2007. Yogyakarta: Lembaga Studi Agama dan Sosial, IAIN Sunan Ampel, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial. h.33

243 Antropolog melihat melihat baik etnik maupun religius terutama bersifat *askriptik*, bahwa keanggotaan dan identitas di dalam kelompok secara khas diberikan pada saat kelahiran, lekat dan susuh berubah. Lihat: Kaufman, Stuart J. 2008, Ethnic Conflict dalam Williams, Paul D. (Ed.), *Security Studies: An Introduction*, New York: Rotledge. hlm. 202

Konflik-konflik berbasis religius dan etnik terjadi di mana-mana, mencakup kira-kira 17.4 persen populasi dunia. Konflik-konflik ini biasanya membahayakan minoritas.[244] Ini adalah fakta penting; bahwa sebenarnya ada hubungan statistik yang lemah di antara keberagaman etnik-religius dan perang saudara.[245] Di dalam Islam, pluralisme adalah basis penciptaan *Khilafah* sehingga pluralisme sebenarnya tidak berpotensi menjadi sumber konflik, malah menciptakan suatu kesetimbangan.[246] Tetapi lalu mengapa begitu sering terjadi konflik di dunia global, di Indonesia dan bahkan di Sampang, yang menempatkan keragaman religius/etnis sebagai penyebab utamanya. Dikarenakan masalah-masalah religius mudah dipolitisasi (bercampur baur dengan kepentingan politis).

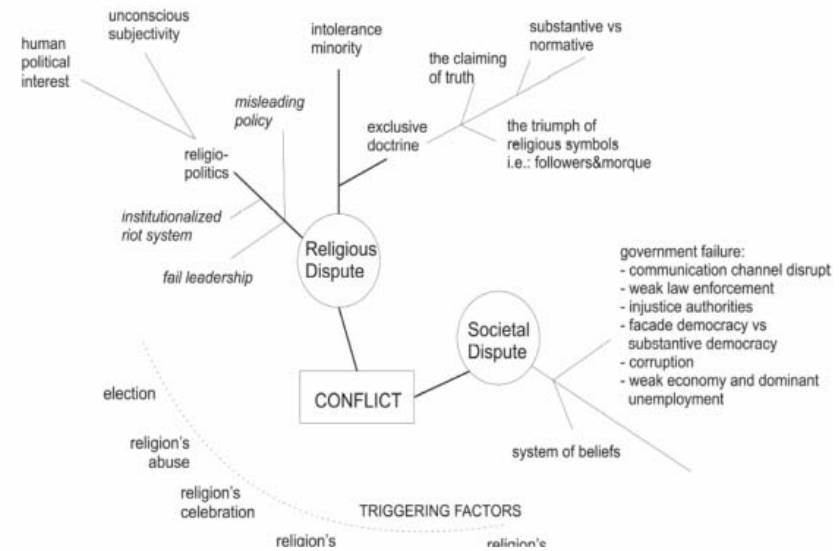
Selain faktor religius, sektor kemasyarakatan juga memainkan peran yang dominan untuk memahami akar konflik Sampang. Jaminan sosial adalah soal identitas atau identifikasi kolektif. Ia mengacu kepada "identitas kita". Kegelisahan sosial muncul bila segala jenis komunitas mendefinisikan berkembangnya suatu ancaman potensial bagi kelestarian mereka sebagai suatu komunitas.[247] Faktor-faktor lain yang perlu dipertimbangkan yang berfungsi sebagai indikator-indikator yang memperingatkan konflik adalah korupsi, ekonomi, keresahan sosial, dan pemilihan.[248] Penelitian ini menggunakan Teori Fishbone atau Diagram Ishikawa sebagai alat analisis. Hal itu adalah cara yang sistematis untuk melihat sebab-sebab dan akibat-akibat yang menimbulkan atau menyumbang bagi situasi.

Analisis

Sebetulnya dan masih terjadi dalam kasus Sampang, doktrin religius telah diposisikan sebagai doktrin legal yang memungkinkan kekerasan. Religiositas tidak lagi dipandang sebagai korban atau sasaran kekerasan malah sebagai subyek kekerasan itu sendiri. Faktor-faktor yang memungkinkannya dapat berasal dari lembaga, doktrin, kepemimpinan, pemahaman dan penafsiran agama yang dangkal, propaganda, politik-agama, otoritas-otoritas yang tidak

244 Kaufman, Stuart J. Op. Cit. h. 204-206.
245 Ibid.
246 14
247 Buzan, Barry, Ole Waever, and Jaap de Wilde. 1988. *Security: A New Framework for Analysis*. London: Lynne Rienner Publishers, Inc. h. 119-120
248 Buzan, Barry, Op. Cit.

adil, dan kegagalan pemerintah untuk mengakomodasi nilai-nilai religius di dalam masyarakat dan terganggunya saluran komunikasi. Dalam perspektif-Perspektif yang lebih taktis, yang didasarkan pada Laporan Resmi Kementerian Agama No. 84/1984, kekerasan agama di Indonesia disebabkan dan didominasi oleh beberapa faktor laten, seperti: pembangunan bangunan religius (masjid, gereja, dsb), penyebaran religius, campurtangan dan dukungan luar negeri (yaitu keuangan, dsb), perkawinan, penyalahgunaan agama, perayaan agama, dan kegiatan-kegiatan sosio-politis lainnya.[249] Faktor-faktor yang belakangan dianggap peneliti sebagai pemicu konflik.



Gambar 1. Fishbone mengenai Sebab-sebab Konflik

Doktrin yang mendorong ekslusivitas agama dapat mengarah kepada kekerasan berbasis pembenaran religius. Ekslusivitas menekankan pada semangat untuk mendominasi, menang terhadap agama lain. Masalahnya adalah ketika penekanan diletakkan pada pencapaian kuantitas dan bukan pada substansi religius yang memberi

[249] Fajruddin Fatwa, A. Relasi Agama Dalam Konflik Sosial dalam Thoha, dkk. Resolusi Konflik Islam Indonesia. 2007. Yogyakarta: Lembaga Studi Agama dan Sosial, IAIN Sunan Ampel, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial. hlm.33

dampak bagi moralitas masyarakat. Suatu contoh capaian kuantitatif adalah pertambahan jumlah simbol-simbol religius, misalnya masjid.[250] Hal ini menjelaskan mengapa dalam kebanyakan kasus, konflik religius dipicu oleh niat suatu aliran religius untuk membangun simbol-simbol agama (yaitu masjid, gereja, dan sebagainya.); dan ditentang oleh pihak lawan. Kasus-kasus Ahmadiyah Cisalada, GKI Yasmin, misalnya, adalah contoh di mana kekerasan dipicu oleh perselisihan karena pembangunan masjid dan gereja.[251]

Hal yang sama terjadi di Sampang. Sebagaimana dinyatakan oleh Sekretaris Komunitas Cendikiawan Wilayah Jawa Timur dan Kepala Kesatuan Politis dan Nasional Jawa Timur, Zaenal Buhtadien, konflik timbul karena komunitas Syiah bermaksud membangun kembali masjid dan rumah keluarga Tajul Muluk yang dibakar ludes pada 2011.[252] Pada waktu itu massa dengan marah berusaha menghadang truk yang membawa bahan bangunan untuk rumah Tajul Muluk, melemparinya dengan batu dan membakar rumah.[253] Tajul Muluk adalah pemimpin Syiah di Sampang. Simbol-simbol kemenangan religius juga digambarkan oleh jumlah penganutnya yang terus bertambah. Sebagaimana ketakutan juga ditunjukkan dalam kasus Ahmadiyah dan GKI Yasmin, yaitu sejumlah di mana orang Muslim tidak senang dengan fakta bahwa penganut Ahmadiayah atau Kristen semakin bertambah di desa mereka. Indikator serupa pasti terjadi juga di Sampang,[254]

Menurut perspektif mereka, masjid atau gereja adalah suatu simbol religius yang berfungsi sebagai sentral perkembangan pengaruh agama. Pengaruh yang bertambah dari agama minor dapat membahayakan atau melenyapkan eksistensi dan dominasi agama "mayor." Selain kontestasi simbol-simbol, konflik religius juga timbul karena klaim-klaim kebenaran, bahwa hanya ada satu kebenaran. Oleh karena itu, setiap orang yang tidak menganut kebenaran yang sama pasti dinilai sebagai penghianat. Kerangka pikir ini sangat berpotensi menyebabkan konflik karena menolak pluralitas dalam pemahaman

250 Fajruddin Fatwa, A. Op. Cit

251 Penulis artikel jurnal ini terlibat dalam riset konflik religius Ahmadiyah Cisalada dan GKI Yasmin yang diprakarsai oleh Imparsial.

252 Muslim Daily. Rusuh Massa Syiah vs Sunni di Sampang Madura: 1 Tewas, Puluhan Rumah Dibakar. (26 Agustus 2012). Diperoleh kembali pada 12/6/2012. http://muslimdaily.net/berita/lokal/rusuh-massa-syiah-vs-sunnidi-sampan...

253 Muslim Daily. Op. Cit.

254 Peneliti tidak dapat menemukan bukti apa pun untuk mendukung hipotesis tipologis ini.

agama. Dalam kasus ini, suatu agama cenderung meremehkan nilai agama-agama lain.[255] Menurut Haedar Nashir, fenomena itu berasal dari absolutisme perspektif Islam. "Selalu ada acuan teologis untuk memperjuangkan dan memenangkan pertempuran untuk penafsiran Islam". Jika ada kelompok-kelompok Islam yang selalu menganggap diri mereka lebih Islam daripada kelompok lain, pada saat itu, perspektif toleransi menyusut.[256]

Memang, kehadiran Syiahdi Sampang ditentang oleh beberapa pemimpin agama setempat; seperti yang tercermin dalam pernyataan warga *Ahl as-Sunnah*, Kyai Ali Karrar bahwa keberadaan Syiah di Madura telah menyebabkan situasi yang tidak harmonis.[257] Karena perbedaan di antara nilai-nilai religius Syiah dan Sunni dikategorikan sebagai *ushul*, maka kepercayaan Syiah harus diusir dari Madura.[258]

Pendekatan pluralisme terhadap beberapa konflik religius belum dapat diterapkan secara langsung dan belum dapat dimengerti oleh penduduk lokal, karena hal yang diperdebatkan adalah kepercayaan religius yang sangat fundamental. Sunni vs Syiah memperdebatkan klaim Nu buatan. Memang benar bahwa dalam perspektif agama, perbedaan tidak dapat saling menolerir satu sama lain. Akan tetapi, para pemimpin agama tradisional biasanya tidak dapat memisahkan konteks: di antara konteks religius dan konteks sosial. Dalam konteks tertentu seseorang berhak untuk mengklaim kebenaran religius. Tetapi itu salah bila klaim itu menyusutkan hak-hak hidup komunitas sosio-religius lainnya. Seperti yang telah dikatakan oleh Nabi Muhammad, "Untukmu agamamu dan untukku agamaku".[259]

Selanjutnya, globalisasi dan modernisasi yang pesat telah memerangkap komunitas dan rakyat global ke dalam krisis identitas.

---

255 Mughni, Syafiq A. A Source of Harmony or Conflict dalam Thoha, dkk. Resolusi Konflik Islam Indonesia. 2007. Yogyakarta: Lembaga Studi Agama dan Sosial, IAIN Sunan Ampel, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial. hlm.133

256 Haedar Nashir adalah Kepala Muhammadiyah Pusat. Kholiq, Abdul, Dicky, Adnan dan Kholid. Menyikapi Perbedaan Faham Agama. Matan Magazine, 67, 2012: 12

257 Berdasarkan tuduhannya, kaum Sunnimengakui keaslian Alquran sebagai Kitab Suci Islam dan kekhalifahan Abu Bakar, Umar bin Khattab dan Utsman bin Affan yang ditentang oleh kepercayaan Syiah. Hal ini tentunya tidak sejalan dengan pendapat mayoritas kaum Syiah (Penyunting).

258 Battar, Saif Al. Syiah Madura Putarbalikkan Fakta. (30 December 2011) (Diakses pada 12 Juni 2012). Arrahmah.com.: http://arrahmah.com/read/2011/12/30/17105-syiah-madura-putar-balikkan...

259 Ungkapan ini berasal dari ayat Alquran 109: 6 (Penyunting).

Orang-orang yang gagal dapat merasa terasing oleh segala bentuk lembaga modern. Di dalam konteks itu, agama mempunyai peran yang sangat penting untuk membangun kembali identitas manusia. Agama menjadi unsur yang paling gampang untuk mengembalikan semangat dan kesatuan komunitas. Sayangnya gerakan "kembali ke basis agama" dan doktrin ini tidak substantif malah normatif. Orang-orang yang tampak sangat taat pada agamanya dapat menunjukkan moralitas yang rendah dengan membenarkan tindakan membunuh dan kekerasan.

Menjadi tidak relevan mengaitkan orang-orang Madura yang kebanyakan merupakan Muslim yang taat, yang telah dididik di *Pondok Pesantren*, bahkan lekat dengan simbol-simbol religius dalam hal sikap, keBudayaan dan penampilan (yaitu, sarung, kopiah, kerudung, dan keahlian membaca Kitab Suci Alquran): dengan sikap kejam, serangan kejam yang dapat menyebabkan korban tewas. Setelah kegagalan doktrin, faktor yang menyebabkan konflik di antara Syiah dan Sunni adalah minoritas tak toleran. Kebanyakan konflik religius dipahami sebagai hegemoni agama arus utama terhadap agama minor. Oleh karena itu, hegemoni menggambarkan tindakan tidak toleran yang dilakukan oleh arus utama. Takut tersisih atau kehilangan pengaruhnya di dalam masyarkat, agama-agama mayor dapat bertindak memaksa secara sosio-politis terhadap agama minor. Tetapi sebenarnya, intoleransi ini juga dilakukan oleh agama minor. Berdasarkan penelitian, beberapa kasus konflik religius di Indonesia menunjukkan bahwa beberapa tindakan provokatif dimulai oleh agama minor yang menghasut kemarahan masyarakat.

Dalam kasus Sampang, pasti ada tindakan-tindakan berulang yang dilakukan komunitas Syiah yang tidak disukai kaum Sunni yaitu, kaum Syiah mendesak orang-orang untuk mengikuti ideologi mereka, atau menyebarkan nilai ideologis Syiah meskipun sudah ada undang-undang yang melarang setiap tindakan penyebaran nilai-nilai ideologis Syiah. Perasaan tidak senang dipendam sekian lama, demi harmoni komunitas. Tahun-demi tahun perasaan tak senang itu dapat berubah menjadi kebencian. Sebagai puncaknya, setiap tindakan pemicu dapat dengan mudah memancing amarah dan tindakan-tindakan bentrokan,[260]

[260] Sayangnya, peneliti tidak dapat menemukan data apa pun untuk mendukung hipotesis ini, karena peneliti melakukan penelitian berdasarkan literatur ketimbang riset lapangan yang didukung oleh wawancara langsung dengan warga setempat.

Di Cisalada, Jawa Barat, misalnya, kaum Ahmadiyah dituduh memancing amarah orang-orang dengan beberapa tindakan berulang yang dianggap tidak toleran, seperti: penyebaran nilai-nilai religius melalui brosur di sekolah-sekolah lokal meskipun dilarang oleh peraturan Pemerintah;[261] prakarsa Ahmadiyah menyelenggarakan pertemuan religius internasional di Cisalada, tanpa terlebih dahulu meminta izin dari para penduduk desa; ada rumor yang menyatakan bahwa markas besar Ahmadiyah kelak akan direlokasi di Cisalada, setelah markas besar terdahulu runtuh oleh serangan kaum radikal; dan maksud warga Ahmadiyah untuk membangun masjid yang berbiaya tinggi.

Tajul Muluk adalah seorang pemimpin religius Syiah di Sampang. Pada 12 Juli 2012, Tajul Muluk dijatuhi hukuman oleh Pengadilan Negeri Sampang dan dinyatakan bersalah karena menghujat Islam. Tajul dituduh berkhotbah di depan umum bahwa Alquran bukan kitab suci yang asli, dan bahwa versi sejati Kitab Suci akan diwahyukan hanya kepada Imam Mahdi.[262] Harus disadari bahwa isi khotbah Tajul Muluk sangat peka dan cenderung melukai umat Muslim yang menganut kepercayaan arus utama. Minoritas perlu mempertimbangkan dengan hati-hati tindakan yang dapat menggambarkan identitas religius mereka. Toleransi adalah kunci penting untuk kedua belah pihak.

Pada tingkat tertentu, peneliti beranggapan bahwa rakyat Indonesia pada dasarnya merupakan masyarakat yang toleran. Akan tetapi, inilah yang membawa masalah-masalah selanjutnya. Saluran komunikasi terganggu. Ketika suatu masalah terjadi, saluran komunikasi yang menyalurkan aspirasi komunitas kepada pihak yang berwenang, sering kali terganggu oleh mekanisme yang lemah, birokrasi yang panjang dan kurangnya kapasitas manusianya. Persis ketika aspirasi-aspirasi rakyat sampai kepada pihak yang berwenang, muncul masalah-masalah baru, mekanisme respon yang lemah, yaitu birokrasi, integritas manusianya yang kurang atau otoritas yang tidak adil.

Sebagai contoh, ketika terjadi masalah-masalah di Cisalada, warga mengirim perwakilan mereka kepada pemerintah. Sayangnya, apirasi mereka mendapat respon yang minimal dan berakhir dengan solusi yang kurang konkret. Hipotesis yang khas ini juga dapat terjadi dalam

[261] Surat Keputusan Bersama Tiga Menteri atau Surat Keputusan Bupati.
[262] Aritonang, Op. Cit.

kasus Sampang. Masalah-masalah yang berulang terjadi lebih dulu, dan kemudian para wakil Sunni mencoba menyalurkan aspirasi mereka kepada pihak berwenang, tetapi tidak ada respon. Saluran komunikasi yang terganggu dan mekanisme respon yang lemah menandai kegagalan lembaga pemerintah. Lembaga terdiri dari mekanisme dan manusia yang mempunyai otoritas untuk membentuk kebijakan. Di sinilah masalah atau konflik sosio-religius dapat dipolitisir oleh kepentingan subyektivitas yang tak sadar. Ia disebut politik sosio-religius.

Pertama, adalah mengenai subyektivitas tak sadar. Kelas-kelas yang berkuasa di Madura kebanyakan adalah Sunni. Mereka mungkin bekerja sebagai karyawan swasta atau di sektor pemerintah, sebagai politisi yang berpengaruh, pengkhotbah, pemimpin atau guru Madrasah. Di Madura, warga Sunni yang telah dipengaruhi oleh doktrin religius yang ekslusif—meskipun dalam pengaruhnya yang paling rendah—menjalankan dan mengendalikan fungsi sosial-politik. Oleh karena itu, ketika mereka membuat kebijakan publik, subyektivitas mereka mau tak mau terlibat, menegakkan kepentingan-kepentingan komunitas mereka dan mungkin tidak mau menampung kepentingan kaum Siyah. Iman dan kehendak untuk melestarikan nilai-nilai suci yang dipercaya sebagai satu-satunya kebenaran mempengaruhi secara tidak terelakkan proses pembuatan keputusan.

Berdasarkan Akta Hukum (Law Act) Nomor 1/SKF-MUI/JTM/I/2012 pada 21 Januari 2012, Majelis Ulama Indonesia (MUI) menyatakan bahwa Syiahadalah agama yang menyesatkan. Sekretaris MUI Jawa Timur mengklaim bahwa Akta Hukum didasarkan pada serangkaian wacana dan pertimbangan yang cermat atas kitab-kitab suci Syiah: *Bihan al-Amar, Furu' al-Kahfi,* di kalangan para pemimpin religius sejak 2004. Fatwa itu dipandang mengikuti dan mendukung keluarnya fatwa MUI Pusat pada 1984 yang menyarankan agar umat mewaspadai nilai-nilai religius Syiah.[263]

Lebih lanjut, keluarnya kebijakan atau fatwa sering kali tidak mempertimbangkan konsekuensi jangka panjangnya bahwa ia dapat menciptakan konflik yang berkepanjangan di dalam masyarakat.

[263] Arifin, Nurul. MUI Jatim Kukuh Takkan Cabut Fatwa Syiah Sesat. (2012, September 6). Diperoleh kembali pada 12/6/2012. http://surabaya.okezone.com/read/2012/09/06/519/685877/mui-jatim-kuku.

Kelemahannya adalah bahwa tidak ada evaluasi, dari otoritas yang relevan, setelah pengeluaran kebijakan—bagaimana dampaknya terhadap masyarakat. Kebijakan-kebijakan ini cenderung memperkuat pihak yang satu dan melemahkan pihak lainnya. Akan tetapi, jika pemerintah menganut konsep pluralisme dan menjunjung hak sipil yang sama, semua agama harus mempunyai hak yang sama dan diperlakukan secara sama, tetapi adil. Jika, entah bagaimana, suatu ideologi tidak sesuai dengan nilai-nilai bangsa, harus ada kebijakan yang didukung oleh penegakan hukum yang ketat. Agar tidak menciptakan kondisi yang ambigu baik bagi kaum Sunni dan Syiah.

Kedua, kegagalan lembaga adalah hasil dari kepentingan politis manusia. Di dalam setiap lembaga sosio-politis, bahkan religius, akan ada komunitas-komunitas kecil yang bermain. Mereka bisanya mempunyai pengaruh untuk menjalanan dan mengendalikan. Mereka dapat membentuk suatu sistem kerusuhan terlembaga untuk menguntungkan orang-orang atau komunitas tertentu dan untuk mencari dominasi dan kekuasaan politis.

Isu-isu agama di Indonesia sangat rentan untuk dipolitisir oleh orang-orang tertentu untuk mencapai tujuan politik mereka. Mengapa *demikian?* Pertama, karena simbol-simbol agama adalah seruan bendera yang efektif.[264] Kedua, karena umat beragama Indonesia terutama—khususnya untuk kasus ini adalah *orang Madura*—mengadopsi kesetiaan iman yang buta, yang diperburuk oleh tingkat pendidikan yang rendah. Sebagaimana dinyatakan dalam teori, "Sentimen religius untuk kepentingan politis dimungkinkan ketika umat mempunyai pengertian yang dangkal atas agama (kesetiaan buta); dan masyarakat masih didominasi oleh orang-orang berpendidikan rendah.[265]

Juga penting dimengerti bahwa karakter religiositas umat Muslim di Indonesia adalah *Ummah*, yang berarti bahwa mereka sangat patuh kepada pemimpin religiusnya bahkan tanpa proses mempertanyakan secara tekstual dan kontekstual.[266] Ironisnya, beberapa pemimpin

---

264 A'la, Abd. Konflik Agama, Etnisitas dan Politik Kekuasaan: Membincang Akar Persoalan dan Signifikansi Pengembangan Teologi Transformatif. In Thoha, dkk. Resolusi Konflik Islam Indonesia. 2007. Yogyakarta Lembaga Studi Agama dan Sosial, IAIN Sunan Ampel, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial, hlm. 103

265 Fatwa, A. Fajruddin. Op.Cit. 61

266 43 Putri, Rima Sari Indra (2012) *The Anti-Terrorism Cooperation between the National Agency for Contra Terrorism (BNPT) and Civil Society with Study Case of Muhammadiyah Disengagement in the Signing of Memorandum Of Understanding (MOU) between BNPT and*

religius, meskipun mereka tergolong sebagai Islam moderat, *Ahl as-Sunnah* atau arus utama, mereka mempunyai pengertian religius yang benar-benar ekstrim, pendirian religius yang ekslusif yang tidak relevan dengan nilai-nilai pluralisme. Sementara di Indonesia, kaum elit itu penting karena rakyat akan mengikuti religiositas para pemimpinnya.[267] Seperti diakui oleh mantan ketua Nahdatul Ulama (PBNU), organisasi Islam non politis terbesar di dalam negeri, Hasyim Muzadi, "Muslim Madura cenderung mematuhi para imam melebihi ajaran Kitab Suci."[268]

Noer Tjahja, Pemimpin Sampang, mengklaim di media bahwa konflik Sampang bukan tentang konflik agama semata, "Itu konflik pribadi" klaimnya. Tajul Muluk mempunyai masalah pribadi dengan saudaranya Roisul Hukama. Kedua orang itu kebetulan adalah pemimpin kaum Syiahdan mempunyai cukup banyak pengikut. Bagaimanapun juga, isu-isu konflik yang berkembang kemudian disebabkan oleh perbedaan ideologis". Oleh karena itu, asumsi yang menyatakan bahwa konflik Sampang semata-mata religius harus diperdebatkan. Memang, kepentingan pribadi kedua pihak tidak diketahui peneliti. Tetapi biasanya, faktor kontestasi sosio-religius bermain, yaitu percekcokan pemilihan atau ekonomi.

Konflik Sampang pada Agustus 2012 melibatkan seribu orang yang mengamuk menyerang keluarga-keluarga Syiah dan membakar harta benda mereka. Secara teoritis, harus ada otoritas religius yang bertanggung jawab, yang memobilisasi ratusan orang dan mengubah mereka menjadi perusuh potensial. Para pemimpin spiritual atau komunitas mungkin memberikan basis religius untuk membenarkan tindakan kekerasan dan pembunuhan.[269]

Islamic organizations in 2011. Jakarta: Universitas Pertahanan Indonesia.

267 Jainuri, Achmad. Konflik, Pluralisme dan Multikulturalisme: Dasar Teologis dalam Pengalaman Sejarah Agama. dalam Thoha, dkk. Resolusi Konflik Islam Indonesia. 2007. Yogyakarta: Lembaga Studi Agama dan Sosial, IAIN Sunan Ampel, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial, hlm. 124

268 RH., Priyambodo, Kaum Imam memegang kunci untuk menyelesaikan konflik Sampang. (1 September 2012). Diperoleh kembali pada 12/10/2012. http://www.antaranews.com/en/news/84291/clerics-hold-key-to-settle-s...

269 Mengapa orang mengikuti pemimpin ekstrimis yang menghasut kekerasan ketimbang pemimpin moderat yang bekerja untuk perdamaian? Ini disebut 'teori politik simbolik' yang menekankan peran-peran kelompok dan ketakutan-ketakutan. Teori politik simbolik menyarankan bahwa ketika kompleks simbol-mitos kelompok menunjuk kepada kelompok lain sebaga musuh, para anggotanya akan dipengaruhi untuk memusuhi kelompok lain itu. Lihat Kaufman, Stuart J. Op. Cit. p. 208. Identifikasi religius biasanya sesuai dengan beberapa pemimpin resmi atau semi-resmi—yang kerap bercekcok—yang mengklaim mampu berbicara

Di dalam sistem demokratis, semua faktor penyebab konflik di atas diakomodasi oleh pemerintah dan penegakan hukum yang lemah. Seperti dinyatakan di dalam teori, "konflik-konflik religius paling mungkin menghasilkan kekerasan serius ketika pemerintah lemah."[270] Sebagian besar peristiwa pembunuhan dimulai dengan alasan sederhana. Pemicunya mungkin perkawinan, perayaan agama, penyalahgunaan, penyebaran atau pembangunan; atau campur tangan eksternal. Jenis pemicu itu mungkin bekembang menjadi ancaman yang lebih besar dan membangkitkan ketakutan, kebencian dan kemarahan terhadap 'salah satu di antara kita' menjadi 'beri mereka pelajaran'.[271] Forum Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika mengklaim bahwa kekerasan dipicu oleh kelompok anti-Syiah yang mencoba menghentikan para murid Syiah kembali ke asrama sekolahnya di Bangil, Jawa Timur setelah menghabiskan libur Idul Fitri di rumah. Anak-anak itu melaporkan perilaku yang mengancam itu kepada polisi, dan kelompok anti-Syiah menanggapi laporan itu dengan mendatangi desa Syiah dan mengamuk.[272] Tak soal seberapa dalam dan rumit kebencian yang terpendam, di antara kedua komunitas, alasan pemicu mungkin terlihat terlalu sederhana untuk menyebabkan seribu orang mengamuk.

Di sinilah pentingnya pemerintah dan para petugas kemanan, untuk mampu mendeteksi bahwa sesuatu yang salah dan mengerikan berpotensi untuk terjadi. Jika mekanisme keamanan berjalan dengan benar, potensi konflik akan terdeteksi lebih awal dan tindakan pencegahan dapat dilakukan. Akan tetapi, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono menandakan penegakan hukum yang lemah di Sampang dengan mengatakan bahwa kegagalan intelijen menyumbang bagi terjadinya konflik itu. Harus disadari bahwa konflik itu dapat meluas jika pasukan keamanan tidak melakukan usaha-usaha yang gigih untuk menghentikan pembunuhan.[273]

Penyebab terakhir, tetapi yang paling penting adalah "sistem kepercayaan." Jika kita berbicara tentang karakteristik religius orang Madura, kita sedang berbicara tentang sistem kepercayaan mereka. Sistem kepercayaan cenderung didefinisikan sebagai kerangka pikir

---

atas nama komunitas religius. Buzan, Barry, Op. Cit. hlm. 124

270 Biasanya sudah ada ketegangan yang lama untuk memotivasi pembunuhan.

271 Kaufman, Stuart J. Op. Cit. hlm. 206

272 Aritonang, Op. Cit.

273 R.H., Priyambodo. Op. Cit.

primordial setiap etnisitas dan agama. Sistem kepercayaan adalah kebanggaan etnis dan identitas religius; ia adalah soal pengorbanan diri dan kelompoknya untuk membela harga diri dan kehormatan. Dalam perspektif yang keras, sistem kepercayaan adalah kesetiaan *askriptif* yang dipatuhi para penganut tanpa proses mempertanyaan secara tekstual dan kontekstual. Kesetiaan adalah harga mati. Untuk menunjukkan identitas, ekslusivitas, dan kebencian atau perilaku agresif mereka kepada agama lain (atau orang luar) adalah dengan mengacu kepada naskah suci atau keramat. Berdasarkan Teori Konstruktif Geerts, sistem kepercayaan digolongkan sebagai model perilaku manusia. Oleh karena itu, sistem kepercayaan mengambil bagian yang penting dalam setiap konflik religius-etnis.[274]

Peneliti dapat memberi argumen-argumen yang sangat subyektif kepada aspek ini, karena peneliti sendiri lahir di Madura. Di dalam konteks agama, mayoritas orang Madura adalah Muslim dan mereka dapat dikategorikan sebagai Muslim tradisional yang taat dengan kebudayaan religius yang kuat. Sebagian besar murid belajar di madrasah. Seperti umat Muslim Indonesia lazimnya, mereka sangat mematuhi dan menghormati para pemimpin agamanya. Khususnya karena orang-orang yang berpendidikan rendah masih dominan.Di dalam konteks etnisitas dan karakter, orang Madura mempunyai karakter yang kuat, berani bertempur dan mengambil resiko untuk membela harga diri, keluarga dan komunitas. Di Madura kita mengenal istilah "*ango'a poteya tolang etembang poteya mata*" atau lebih baik membela kecemerlangan bersihnya tulang daripada mata. Tulang menyimbolkan harga diri dan kebanggaan yang harus dibela mati-matian, sekalipun dengan taruhan nyawa. Mereka juga mempunyai emosi yang sangat tinggi, sekali lagi karena Madura masih didominasi orang-orang berpendidikan rendah. Mengamati perjalanan hitoris konflik etnisnya, orang Madura terus terlibat di dalam konflik-konflik dengan Dayak di Sambas. Mereka juga mempunyai kebudayaan *Caro*.[275]

Tanpa mengikis religiusitas dan karakter budaya orang Madura; pentinglah memahami bagaimana manajemen sistem kepercayaan dari komunitas-komunitas yang berkonflik dapat meminimalkan potensi-potensi konflik di masa depan.

---

[274] Hilmy, Masdar. Op. Cit. hlm. 30-32

[275] Budaya tarung dengan senjata tradisional untuk membela harga diri.

Kesimpulan

Tidak dapat dikatakan bahwa akar-akar konflik di antara Sunni dan Syiah di Sampang terutama disebabkan oleh kontestasi religius. Ada suatu mata rantai sebab-sebab konflik yang terjadi di Sampang. Perbedaan agama bercampur aduk dengan kepentingan sosio-politik. Konflik itu juga terakomodasi oleh kegagalan pemerintah dan penegakan hukum yang lemah. Faktor penting lainnya adalah faktor sosial, di dalam kasus ini adalah sistem kepercayaan lokal.

Kompleksitas sebab-sebab menghendaki metode terpadu dan aktor-aktor yang terlibat di dalam resolusi konflik dan proses pendamaian. Di bawah ini ada beberapa rekomendasi: *Pertama*, karena kaum imam memainkan peran penting untuk mempengaruhi dan mengarahkan opini publik, pentinglah memperkuat komunikasi di antara kaum imam dengan pemahaman religius yang berbeda. Pendekatan ini menghendaki kaum imam dan komunitas religius menurunkan ego mereka, bersedia duduk bersama, untuk mencapai kondisi yang damai. Jika ini kedengarannya terlalu sulit, harus ada badan-badan nasional yang menyokong, memberi perhatian yang memadai kepada isu-isu ini, untuk berkonsentrasi secara maksimal dan berusaha memecahkan masalah serta bertindak sebagai mediator.

Kedua, harus dimengerti bahwa berbagai aliran ideologis berasal dari masalah-masalah politis dan tidak disebabkan oleh perbedaan dalam *aqidah* atau muatan ideologis. Berdasarkan sejarah, pada akhir *Khulafa ur-Rasydin,* terjadi perang di antara kelompok Ali dan Aisyah dan Mu'awiyah. Masing-masing pihak menggunakan basis ideologis untuk memisahkan pertimbangan yang benar dan salah. Kondisi itu kemudian berkembang menjadi penafsiran Islam yang lebih beragam: Syiah, Sunni, dan lainnya. Oleh karena itu, aliran ideologis harus dilihat sebagai sesuatu yang berharga dalam Islam untuk membumbui pengetahuan kita ketimbang merintangi kerangka berfikir kita. Memaksakan keseragaman bertentangan dengan kemanusiaan di dalam dimensi pluralisme dan multikulturalisme. Ia juga bertentangan dengan pengalaman historis agama itu sendiri."[276] Keberagaman adalah suatu akses terbuka, tidak ada ruang untuk saling bertempur satu sama lain. Hindari pertimbangan yang dangkal. Umat Islam harus menghindari kelompok dalam-kelompok luar, *minna-minkum,* kami-

[276] Jainuri, Achmad. Op. Cit. hlm. 119

kamu dan kerangka pikir benar atau salah karena beragam di dalam Islam bukan berarti mengeluarkan. "Mari saling membantu pada sesuatu yang kita sepakati dan saling menghargai untuk sesuatu yang tidak kita sepakati" (M. Rasyid Ridha).[277]

Ketiga, dari segi masyarakat, penduduk lokal harus diberdayakan dalam dua aspek: ekonomi dan struktur. Pendekatan ekonomis adalah usaha kewiraswastaan untuk mempekerjakan penduduk lokal dan mengembangkan tingkat ekonomi. Pendekatan struktural berarti menciptakan pemerintahan yang kuat dan penegakan hukum melalui pembaharuan di sektor keamanan, pembaharuan tatakelola, promosi jaminan kemanusiaan, implementasi demokrasi substantif ketimbang demokrasi normatif dan kulit luar. Ada beberapa aktor kunci yang harus dilibatkan dan diperkuat, yaitu: kaum imam, pemimpin komunitas, petugas keamanan dan pejabat pemerintah. Jangan lupa bahwa media dalam masyarakat masa kini memainkan suatu peran yang sangat penting. Oleh karena itu, media hanya boleh menyiarkan berita yang didasarkan pada fakta, menyajikannya secara adil dan berimbang. Media bertanggung jawab untuk mengurangi berita-berita yang berpotensi menyiratkan tindakan-tindakan anarkis besar-besaran. Media juga harus mengoptimalkan fungsinya untuk mendidik masyarakat tentang pentingnya toleransi.[]

Daftar Pustaka

A'la, Abd. Konflik Agama, Etnisitas dan Politik Kekuasaan: Membincang Akar Persoalan dan Signifikansi Pengembangan Teologi Transformatif. Dalam Thoha, dkk. *Resolusi Konflik Islam Indonesia*. 2007. Yogyakarta: Lembaga Studi Agama dan Sosial, IAIN Sunan Ampel, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial.

Buzan, Barry, Ole Waever, dan Jaap de Wilde, 1988. *Security: A New Framework for Analysis* (London: Lynne Rienner).

Fajruddin Fatwa, A. "Relasi Agama Dalam Konflik Sosial" in Thoha, et. all *Resolusi Konflik Islam Indonesia*. 2007. Yogyakarta: Lembaga Studi Agama dan Sosial, IAIN Sunan Ampel, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial.

[277] Kholiq, Abdul, Dicky, Adnan and Kholid. Satu Islam Beragam Aliran. Matan Magazine. Op. Cit. hlm. 8-11

Hilmy, Masdar, 2007. "Rekonstruksi Paradigma Teori dan Resolusi Konflik Agama-Etnik" dalam Thoha, dkk. *Resolusi Konflik Islam Indonesia*(Yogyakarta: Lembaga Studi Agama dan Sosial, IAIN Sunan Ampel, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial).

Jainuri, Achmad, 2007. "Konflik, Pluralisme dan Multikulturalisme: Dasar Teologis dalam Pengalaman Sejarah Agama" dalam Thoha, dkk. *Resolusi Konflik Islam Indonesia* (Yogyakarta: Lembaga Studi Agama dan Sosial, IAIN Sunan Ampel, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial).

Kaufman, Stuart J., 2008. "Ethnic Conflict" dalam Williams, Paul D. (Penyunting), *Security Studies: An Introduction* (New York: Routledge).

Kholiq, Abdul, Dicky, Adnan and Kholid, 2012. *Menyikapi Perbedaan Faham Agama*. Matan Magazine. No.67.

Mughni, Syafiq A., 2007. "A Source of Harmony or Conflict" dalam Thoha, dkk. *Resolusi Konflik Islam Indonesia*. 2007 (Yogyakarta: Lembaga Studi Agama dan Sosial, IAIN Sunan Ampel, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial).

Putri, Rima Sari Indra, 2012. *The Anti-Terrorism Cooperation between the National Agency for Contra Terrorism (BNPT) and Civil Society with Study Case of Muhammadiyah Disengagement in the Signing of Memorandum Of Understanding (MOU) between BNPT and Islamic organizations in 2011* (Jakarta: Universitas Pertahanan Indonesia).

Aminuddin, Choirul, Erwin Zachri, Cornila Desyana, and Praga Utama. 4 Periode Penyebaran Syiah di Indonesia. (2 September 2012)

Arifin, Nurul. Inilah Alasan Pengungsi Syiah Tinggalkan GOR Sampang.

_____, MUI Jatim Kukuh Takkan Cabut Fatwa Syiah Sesat. (6 September 2012).

Aritonang, Margareth S, Apriadi Gunawan, Wahyoe Boediwardhana dan Sita W. Dewi. *Jakarta Post*. (27 August 2012). 2 dead in Sunni-Shiite mayhem in Madura.

Artika R., Putri. Perkumpulan 6211. Menkum HAM Minta Bentrok Sampang tak Dikaitkan Sunni dan Syiah.

Battar, Saif Al. Syiah Madura Putarbalikkan Fakta. (30 December 2011)

Gandhi, Grace S., Asal Muasal Perpisahan Syiah dari Sunni. (1 September 2012)

RH., Priyambodo, Clerics hold key to settle Sampang conflicts. (1 September 2012).

Sari, Dianing. Siapa Syiah, Siapa Sunni. (1 September 2012).

Tempo. Kominda Jatim: Rusuh Sampang Dipicu Rencana Pembangunan Kembali Masjid Syiah.

PRAKSIS *TAQIYAH*: STRATEGI SYIAH INDONESIA UNTUK PENGAKUAN[278]

Zulkifli

Pengantar

Mayoritas Muslim Indonesia adalah penganut Sunni yang dikenal dengan sebutan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* atau biasa disingkat *Ahl as-Sunnah* atau *Aswaja*, yang juga merupakan mayoritas penduduk Muslim di dunia. Akan tetapi, terdapat sejumlah kecil penganut Syiah yang hidup di tengah kaum mayoritas tersebut. Yang dimaksud Syiah dalam tulisan ini adalah Syiah *Itsna Asyariyah* atau kadang-kadang disebut Syiah Imamiyah atau Ja'fariyah, yaitu aliran Islam yang meyakini dua belas Imam sepeninggal Rasulullah dan, dalam kehidupan sehari-hari, mempraktikkan *fiqh* Ja'fari--*fiqh* yang dinisbahkan kepada Imam Ja'far al-Sadiq, Imam keenam. Syiah adalah aliran Islam minoritas yang dalam berbagai aspek berbeda dan bahkan bertentangan dengan aliran Sunni dan aliran ini diduga dianut oleh sekitar 10% dari total penduduk Muslim dunia. Syiah hanya mayoritas di Iran (sekitar 90%), Irak (60%) dan Bahrain (60%). Syiah sendiri menjadi madzhab resmi masyarakat dan negara Iran sehingga terdapat kesan bahwa Syiah identik dengan Iran. Mungkin

[278] Tulisan ini merupakan edisi revisi dan pengembangan dari artikel dengan judul "*Taqiyah*: Strategi Syiah di Tengah Mayoritas Sunni di Indonesia yang terbit dalam *Dialog: Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan*(62), 2006. Sebagian data dan uraian dalam tulisan ini juga dimuat dalam disertasi penulis (2009).

karena posisinya yang minoritas tersebut, Syiah tidak mendapat perhatian sebesar perhatian terhadap Sunni. Baru setelah kemenangan Revolusi Islam Iran tahun 1979 yang dipimpin oleh Ayatullah Ruhollah Khomeini (1901-1989), Syiah mendapat perhatian yang besar dari para sarjana, termasuk sarjana Barat.

Eksistensi kelompok Syiah di Indonesia, seperti halnya di daerah lain di luar Iran, masih belum banyak diketahui, baik oleh para sarjana maupun oleh pemimpin Muslim sendiri. Padahal beberapa penulis beranggapan bahwa Syiah sudah masuk ke wilayah Nusantara sejak awal kedatangan Islam dan pengaruhnya cukup kuat dalam tradisi Islam di Nusantara. Yang pasti, kemenangan Revolusi Islam Iran telah menarik minat sejumlah Muslim Indonesia dan tidak sedikit dari mereka yang konversi ke Syiah. Kondisi objektif kelompok ini masih perlu dikaji secara mendalam dan komprehensif.

Sejauh riset yang sudah dilakukan, tidak diketahui berapa jumlah penganut Syiah di Indonesia. Tokoh-tokoh dan penganut Syiah sendiri mencoba memberikan prediksi secara berbeda satu sama lain. Ahmad Baragbah, pimpinan Pesantren Al-Hadi di Pekalongan Jawa Tengah, misalnya, pada 1995 menyebutkan bahwa ada sekitar dua puluh lima ribu penganut Syiah di Indonesia (Nurjulianti dan Subhan 1995:21). Padahal sekitar dua dekade sebelumnya ulama Syiah Lebanon Muhammad Jawad Mughniyah (1973:204) memprediksi sekitar satu juta Syiah di Indonesia. Perbedaan yang mencolok ini bukan karena terjadi penurunan jumlah tetapi karena memang tidak ada dasar yang dijadikan pijakan untuk memprediksi, apalagi menetapkan secara pasti, data kuantitatif penganut Syiah. Hampir bisa dipastikan bahwa tidak mungkin dilakukan sensus tentang penganut Syiah di negeri ini. Islamic Cultural Center Jakarta, institusi Syiah yang disponsori Iran, pada tahun 2000 pernah mencoba melakukan usaha tersebut dengan menyebarkan kuesioner kepada para ustaz dan penganut Syiah Indonesia tetapi tidak berhasil, karena tidak ada kuesioner yang dikembalikan kepada penyelenggara.

Kegagalan penyediaan data kuantitatif tersebut dapat dikaitkan dengan ajaran dan praktik *taqiyah*, yang biasa dipahami sebagai penyembunyian keyakinan diri guna menghindar dari bahaya dan malapetaka yang mungkin terjadi, yang seringkali dianggap sebagai karakteristik khas Syiah dan bahkan identik dengan Syiah. Baik aliran

Syiah maupun ajaran dan praktik *taqiyah* seringkali dipandang secara negatif oleh sebagian kaum Sunni, khususnya kelompok anti-Syiah. Ada yang berpendapat bahwa Syiah adalah 'agama *taqiyah*' sehingga Syiah sulit dipisahkan dari kebohongan dan kemunafikan. Terlepas dari persepsi dan sikap negatif terhadap ajaran dan praktik *taqiyah*, pengalaman penulis ketika *fieldwork* (studi lapangan) untuk penulisan disertasi pada 2002 menunjukkan kuatnya indikasi praktik *taqiyah* di kalangan penganut Syiah di Indonesia dan pengalaman itulah yang menginspirasi tulisan ini.

Tulisan ini bertujuan untuk mengungkapkan secara objektif bagaimana komunitas Syiah di Indonesia memahami ajaran *taqiyah* dan mengimplementasikannya dalam kehidupan sehari-hari sebagai suatu strategi untuk mempertahankan dan meningkatkan eksistensi madzhab dan penganutnya di tengah mayoritas masyarakat Muslim Sunni. Secara rinci, tulisan ini bertujuan untuk: 1) mengungkap dasar doktrin tentang *taqiyah* sebagai yang dipahami oleh kelompok Syiah dimaksud; 2) mengungkap bagaimana strategi *taqiyah* yang diterapkan dalam kaitannya dengan masalah identitas; dan 3) menjelaskan mengapa strategi *taqiyah* diterapkan dalam rangka mempertahankan dan meningkatkan eksistensi madzhab Syiah dan penganutnya di Indonesia.

Tulisan ini didasarkan atas penelitian yang menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kasus dalam rangka memperoleh pengetahuan yang mendalam tentang objek yang dikaji. Penelitian tersebut mencakup *field research* (penelitian lapangan) maupun *library research* (studi pustaka). Data dikumpulkan melalui observasi, wawancara, dan dokumentasi. Analisis juga dilakukan dengan cara deskriptif-kualitatif. Tulisan ini signifikan dalam rangka memperoleh pengetahuan dan pemahaman yang mendalam tentang kompleksitas kehidupan beragama masyarakat Muslim Indonesia.

Doktrin *Taqiyah*

Secara umum, "*taqiyah* [atau *reservatio mentalis*, Latin] adalah penjagaan seseorang atas dirinya dengan menampakan sesuatu yang berlawanan dengan apa yang ada dalam hatinya" (Tim ABI 2012:80). "*Taqiyah* adalah strategi menyembunyikan keyakinan di hadapan musuh untuk menghindari terjadinya bencana" (Alatas 2002:142). Dalam pengertian ini, meskipun konsep ini sering dianggap sebagai khas Syiah, praktiknya sangat umum khususnya bagi kelompok

penganut agama atau aliran minoritas yang berada di bawah penguasa otoriter yang opresif. Hanya saja mereka tidak menggunakan konsep *taqiyah* (Alatas 2002:144). Dalam pandangan sebagian besar kaum Sunni, konsep *taqiyah* memiliki makna negatif yang identik dengan kebohongan dan kemunafikan. Oleh sebab itu, Jalaluddin Rakhmat (1998: lix) mengusulkan agar tidak menggunakan istilah *taqiyah* untuk menyebut praktik tersebut. Sebagai altenatifnya, 'pendekatan yang luwes dan silaturrahmi', misalnya, istilah yang netral yang bisa diterima secara umum. Dengan penggunaan istilah netral tersebut, alasannya, praktik *taqiyah* dapat dibenarkan.

Bagi kelompok Syiah, *taqiyah* tentu saja dipahami secara positif. *Taqiyah* bebeda dengan kemunafikan (*nifaq*). Kalau kemunafikan adalah penyembunyian kekufuran dan penampakan keimanan, *taqiyah* adalah sebaliknya, yaitu penampakan kekufuran dan penyembunyian keimanan karena alasan keamanan dan alasan-alasan baik lainnya (Tim ABI 2012: 81). Syiah mengakui bahwa ajaran dan praktik *taqiyah* mempunyai landasan doktrinal yang kokoh dalam ajaran Islam. Mereka biasanya menggunakan sejumlah dalil *naqli* (teks) maupun dalil *aqli* (akal) untuk melegitimasi praktik *taqiyah* dimaksud. Selain itu, *taqiyah* juga diyaitu sudah dipraktikkan oleh para sahabat Nabi Muhammad dan praktik tersebut dibenarkannya. Salah satu dalil *naqli* yang paling sering dipakai adalah ayat Alquran (3:28) yang berarti:

> Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barangsiapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. Dan hanya kepada Allah kembali(mu).

Ayat di atas juga didukung oleh pembenaran Nabi Muhammad atas praktik *taqiyah* oleh sahabat terkenal Ammar bin Yasir. Dalam cerita tersebut, yang dianggap sebagai sebab turunnya ayat 106 dalam surat al-Maidah, dikatakan bahwa pasca hijrah Nabi ke Madinah, para penguasa kafir Mekah berbuat zalim terhadap para penganut Islam. Salah satu keluarga yang mengalami penganiayaan adalah keluarga Ammar bin Yasir. Orang tuanya tewas karena menolak untuk murtad dan kembali ke agama paganisme. Agar terhindar dari penganiayaan orang kafir, Ammar ber-*taqiyah* dengan berpura-pura mengakui

murtad sehingga dia terbebas dan kemudian lari menuju Madinah. Dengan penuh ketakutan dan kehawatiran, dia menceritakan kejadian tersebut kepada Nabi, tetapi Nabi ternyata membenarkan dan bahkan memuji tindakannya. Ayat dalam surat al-Maidah tersebut berbunyi:

> Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar.

Ayat tersebut dianggap sebagai jaminan Allah bahwa "Seseorang diperkenankan menyatakan sesuatu yang tidak ia yakini kebenarannya, karena keterpaksaan akibat ancaman dan siksaan" (Soeherman 1998: 354). Dengan dalil-dalil naqli tersebut *taqiyah* memiliki landasan yang kokoh dalam sistem ajaran Islam. Selain itu, *taqiyah* mempunyai fondasi yang kuat dalam sejarah Islam di mana "*the Shi'is have been a minority amidst the global Islamic community and have lived mostly under regimes hostile to their creed*" [Kaum Syiah selama ini menjadi minoritas di tengah umat Islam dunia dan kerap hidup di bawah rezim-rezim yang memusuhi madzhab mereka (Penyunting)] (Enayat 2005:175). Tirani dan kekejaman dinasti Umayah dan Abasiyah telah memaksa para Imam dan pengikutnya untuk menyembunyikan keyakinan yang sesungguhnya agar dapat melestarikan eksistensi dan kelangsungan Syiah.

Dalam perspektif Syiah, kebanyakan Imam Syiah tidak mendeklarasikan keimamahannya kepada publik karena mereka melakukan *taqiyah*. *Taqiyah* dianggap sebagai satu-satunya strategi yang diimplimentasikan untuk menghindari tirani dan kekejaman rezim tersebut (Alatas 2002: 144). Jadi bahwa *taqiyah* dibenarkan adalah logis terutama jika agama atau keyakinan hendak dirusak orang, sementara penganutnya tidak mampu berbuat apa-apa (Al-Habsyi 1991: 95).

Akan tetapi, *taqiyah* dibenarkan tidak hanya karena alasan takut tetapi juga demi persatuan di kalangan kaum Muslim. Berkenaan dengan tipe *taqiyah* ini, yaitu *taqiyahmudharatiyah*, Jalaluddin Rakhmat (Rakhmat 1998: lix) mengutip fatwa Khomeini: "Yang dimaksud dengan *taqiyah mudharat* adalah *taqiyah* yang dilakukan untuk menyatukan kaum Muslim dengan menarik kecintaan para penentang dan memperoleh kasih-sayang mereka; bukan karena mengkhawatirkan adanya ancaman seperti *taqiyah khauf*". Dalam praktiknya, seseorang

menyembunyikan sikap sesungguhnya, termasuk sikap negatif, terhadap kelompok lain yang berbeda paham dengan menampilkan tindakan yang positif sehingga dapat mencapai *ukhuwah Islamiyah* (persaudaraan kaum Muslim).

Tipe *taqiyah* kedua ini juga memiliki landasan dari hadist sebagai dikemukakan Jalaluddin Rakhmat (1998: lix) yang merujuk pandangan Khomeini yang mengutip hadist dari Abu Abdillah berikut ini:

> Jauhilah olehmu perbuatan yang menyebabkan kamu dipermalukan karenanya. Karena, anak yang buruk mempermalukan bapaknya dengan amalnya. Jadilah kamu penghias bagi kelompok yang kamu nisbahkan dirimu padanya. Janganlah kamu mendatangkan cela bagi kami. Salatlah di tempat jama'ah salat mereka, kunjungi orang sakit mereka, antarkan jenazah mereka. Janganlah mereka mendahului kamu dalam apa pun yang berupa kebaikan. Kamu harus lebih dahulu dari mereka. Demi Allah, tidak ada yang lebih disukai Allah dalam ibadah kepadanya selain *al-khiba.* Aku bertanya: 'Apa *al-khiba*?' Ia berkata: '*Taqiyah*'.

Masih terdapat banyak dalil yang dipakai penganut Syiah Indonesia dalam memahami keabsahan ajaran *taqiyah*. Singkatnya, bagi penganut Syiah Indonesia terdapat dua tipe *taqiyah*, yaitu *taqiyah* karena takut (*makhafatiyah*) dan *taqiyah* untuk persaudaraan (*mudharatiyah*) yang memiliki landasan doktrinal dan rasional yang kokoh.

Identitas dan *Taqiyah*

Meskipun *taqiyah* tidak identik dengan rahasia (*secrecy*), praktik *taqiyah* berkaitan erat dengan rahasia. Yang jelas, *taqiyah* berkenaan dengan persoalan apakah yang perlu dirahasiakan atau disembunyikan. Dalam definisi *taqiyah* di atas, yang disembunyikan adalah keyakinan. Tetapi, keyakinan berkaitan erat dengan identitas penganutnya, lembaga-lembaga, praktik-praktik religius serta atribut-atribut yang terkait. Sebagai suatu madzhab, Syiah mencakup sistem keyakinan, fiqh, unsur ketaqwaan, dan prinsip-prinsip lain yang semuanya merupakan kesatuan yang tak terpisahkan. Dengan demikian, aspek-aspek yang dirahasiakan menjadi jamak. Yang menjadi persoalan adalah aspek mana yang penting untuk dirahasiakan, kapan, dan bagaimana caranya. Persoalannya kemudian menjadi semakin rumit ketika dihadapkan kepada prinsip misionaris (dakwah) sebagai karakteristik umum agama dan madzhab yang mengharuskan penganutnya menyebarluaskan ajarannya kepada yang lain dan menarik pengikut sebanyak mungkin. Bahkan prinsip

dakwah itu inheren dalam hampir semua agama dan madzhab. Kaitan *taqiyah* dengan prinsip dakwah ini akan dibahas secara sepintas pada bagian *recognition* (pengakuan) di bawah nanti.

Praktik *taqiyah* terpenting berkenaan dengan identitas baik identitas sosial, personal maupun 'ego' atau identitas yang dirasakan (Goffman 1986). Bagi Mudzhar *et al*. (2004), identitas primordial terpenting bagi orang Indonesia adalah yang berdasarkan suku dan agama serta, berkenaan dengan yang terakhir, Islam sudah diasosiasikan dengan identitas kebangsaan Indonesia meskipun karakteristik dan tipe Islam yang dianut menjadi masalah penting untuk dikaji. Karena mayoritas penganut Islam di Indonesia adalah Sunni, maka Islam Indonesia identik dengan Sunni. Dalam konteks ini, sejalan dengan teori stigma yang dikemukakan oleh Goffman (1986). Definisi sederhana stigma adalah "*the situation of the individual who is disqualified from full social acceptance*" [situasi di mana seseorang didiskualifikasi dari penerimaan sosial secara utuh (Penyunting)] (Goffman 1986: n.p). Goffman (1986: 4) mengklasifikasi tiga tipe stigma: pertama, kelainan-kelainan fisik; kedua, karakter individu yang cacat atau ternoda (ketidakjujuran, kecanduan); dan ketiga, stigma ras, bangsa dan agama. Jadi, stigma terhadap Syiah temasuk tipe ketiga. Syiah dan penganutnya di Indonesia mengalami stigmatisasi. Islam Sunni menjadi norma di dunia Islam sementara Syiah dianggap 'abnormal' dan menyimpang. Agar tampak tidak melanggar norma tersebut, penganut Syiah yang mengalami stigmatisasi sebagai penganut Islam heterodoks dan sesat mempraktikkan *taqiyah* yang bermakna *concealment* atau *suppressio veri* (Kolberg 1995: 346), yaitu menyembunyikan identitas ke-Syiah-an. Identitas tersebut hanya diketahui secara terbatas oleh anggota kelompok Syiah saja dan berbagai cara dilakukan dalam rangka menyembunyikan identitas dimaksud.

Strategi paling umum yang dilakukan oleh *the stigmatized* (yang distigmatisasi), menurut Goffman (1986) adalah pengendalian informasi (*information control*) atau, secara lebih luas, manajemen informasi atau kesan (*impressionmanagement*). Dalam konteks identitas ke-Syiah-an, penganut Syiah berupaya mengontrol informasi baik yang berkenaan dengan identitas personal dan kolektif maupun yang berkaitan dengan tanda-tanda dan istilah-istilah ke-Syiah-an. Pengendalian informasi itu diterapkan baik dalam suasana formal seperti pertemuan resmi, dialog, wawancara bagi kepentingan riset ataupun media maupun dalam kehidupan keseharian.

Dengan kata lain, manajemen kesan dilakukan dalam interaksi sosial dengan individu, kelompok atau masyarakat Sunni. Mengikuti kerangka dramaturgi Goffman (1956), konteks yang dikelola dan dikontrol tersebut hanya berlaku pada panggung depan (*frontstage/ region*) saja sedang pada panggung belakang (*backstage*) antar sesama penganut Syiah tentu saja strategi tersebut tidak diterapkan. Ada teknik-teknik tertentu yang diterapkan dalam pengendalian informasi atau manajemen kesan tersebut. Yang pertama adalah memberikan jawaban atau penjelasan ambigu yang mirip dengan istilah Goffman, *strategic ambiguity* (ambiguitas yang strategik). Sejauh observasi yang dilakukan, jarang sekali dijumpai mereka yang mengakui bahwa dirinya adalah penganut Syiah. Seorang informan menegaskan bahwa tidak ada manfaat yang didapat dengan mengakui atau memberi penjelasan tentang identitas ke-Syiah-an di tengah mayoritas kaum Sunni. Bahkan mungkin mudaratnya jauh lebih besar daripada manfaatnya.

Untuk komoditas publik, teknik tersebut tampaknya lebih sering dipakai. Ketika ditanya tentang apakah dia penganut Syiah, Jalaluddin Rakhmat, misalnya, memberikan jawaban ambigu seperti 'orang menyebut saya *Susyi*' yang bermakna 'Sunni-Syiah'.[279] Demikian juga, Haidar Bagir, seorang intelektual dan pimpinan Penerbit Mizan, menanggapi dengan pernyataan bahwa dirinya sama dengan yang lain yang merindukan pesatuan di kalangan kaum Muslim terhadap pertanyaan apakah dirinya adalah salah satu pemimpin Syiah di Indonesia (*Forum Keadilan* 4/5/2003: 57). Husein Al-Habsyi (1991:96),[280] seorang alim Syiah (1921-1994) dan pendiri pesantren YAPI di Bangil, Jawa Timur, juga menjawab dengan cara bergini: "Saya ini sering dituduh Syiah, hingga akhirnya saya mengatakan: 'Saya bukan Syiah dan bukan Sunni, tetapi saya Muslim'." Ketiga tokoh tersebut menghindar untuk memberikan jawaban langsung yang bersifat afirmatif atau negatif terhadap pertanyaan simpel sehingga identitas dirinya menjadi kabur. Cara yang sama juga dipakai untuk merespon pertanyaan tentang identitas koleganya. Berkenaan dengan Jalaluddin Rakhmat, Haidar Bagir, misalnya, menyatakan dalam suatu wawancara yang dimuat *Forum Keadilan* (4/5/2003: 57):

[279] Tiras, 24 November 1997, hlm. 67.
[280] Untuk biografi dan aktivitas tokoh ini, lihat Zulkifli (2004).

> [Pewawancara]: "Siapa saja tokoh Syiah di Indonesia?"
> [Haidar Bagir]: "Saya tidak melihat seorang pun disebut tokoh Syiah. Seorang yang paling populer, yang disebut sebagai Syiah, mungkin Jalaluddin Rakhmat. Saya kenal dia secara pribadi. Saya enggak berani menyebut dia seorang Syiah karena dia juga orang yang membaca, belajar dan berbicara baik madzhab Syiah maupun *Ahl as-Sunnah*. Secara bercanda Pak Jalal dulu pernah menyebut dirinya *Susyi*, yang artinya Sunni-Syiah. Dia Muslim yang terbuka tehadap berbagai pemikiran, baik terhadap*Ahl as-Sunnah* maupun Syiah."

Demikian juga, ketika ditanya tentang institusi Syiah, dia juga menyatakan bahwa memang terdapat beberapa yayasan kecil yang tidak diketahui nama persisnya.[281]

Jarang sekali para penganut Syiah menyatakan secara tegas bahwa dirinya bukan penganut Syiah walaupun pernyataan tersebut juga dapat ditemukan dalam dialog-dialog. Dalam bagian awal dialog dengan mahasiswa Universitas Gadjah Mada dan Universitas Islam Indonesia, Husein Al-Habsyi (1991: 6) menyatakan: "Namun sayang saudara-saudara, sebab saya sendiri bukan Syiah. Jadi sebenarnya lebih tepat bila saudara-saudara terus menanyakan pertanyaan-pertanyaan ini kepada yang menyatakan bahwa dirinya memang orang Syiah … Sering saya katakan bahwa saya ini bukan Syiah, saya Sunni …." Jadi, cara penjelasan langsung, jelas, dan *to-the-point* menyangkut identitas ke-Syiah-an hampir selalu dihindari.

Teknik kedua, masih berkenaan dengan strategi pengelolaan informasi mengenai identitas, kata ganti 'kita' lebih sering dipakai dalam dialog atau percakapan dengan anggota komunitas Sunni, ungkapan yang menempatkan pembicara sebagai bagian dari keseluruhan. Kadang-kadang kata ganti 'mereka' dipakai untuk menyebut kelompok Syiah. Sebagai contoh, kita kutip lagi pernyataan Husein Al-Habsyi dalam dialognya.

> Kita (*Ahl as-Sunnah*) mengkafirkan Syiah Imamiyah berdalilkan *textbook* kita dan secara subyektif serta *in-absentia*. Ini salah satu dari wawasan yang sempit, sebab kita tidak berhadapan dengan mereka secara langsung. Belum pernah kita mengadakan diskusi yang bersifat final antara Ulama Syiah dan Ulama kita. Kita mencaci mereka dengan menggunakan dalil buku-buku orientalis, itu juga menunjukkan wawasan yang sempit. Kita kafirkan mereka berdasarkan caci-maki, ejekan dan segala macam kebohongan, itu juga merupakan akhlak yang sempit (Al-Habsyi 1991: 10-11).

[281] *Forum Keadilan*, 4 Mei 2003, hlm. 56.

Selain menyangkut pengelolaan informasi tentang identitas penganut dan lembaga, teknik ketiga yang biasa dilakukan adalah penyembunyian tanda-tanda atau simbol-simbol ke-Syiah-an, apalagi yang mengandung konotasi atau *image* negatif, dengan menggunakan atau menonjolkan istilah-istilah yang disepakati secara bersama antara Sunni dan Syiah. Dengan cara begini, diharapkan kaum Sunni yang mayoritas tidak akan menganggap mereka kelompok yang menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Konsep Islam sebagai agama ideal dan universal senantiasa didengungkan dan disebarluaskan dalam interaksi dengan kaum Sunni, daripada*Ahl as-Sunnah* atau Syiah yang merupakan suatu produk historis yang ditandai dengan perpecahan dan konflik termasuk kekerasan sektarian dan konflik berdarah. Seringkali dikatakan bahwa kaum Muslim tidak perlu membesar-membesarkan perbedaan antara Sunni dan Syiah.

Juga sering diungkapkan bahwa dalam beberapa masalah perbedaan antara madzhab yang ada dalam Sunni jauh lebih besar dibandingkan dengan madzhab Syiah. "Dalam masalah syariat, Syiah tidak banyak berbeda dengan Sunni. Perbedaan antara keduanya tidak lebih banyak daripada perbedaan di antara madzhab-madzhab Sunni, kecuali dalam hal kawin *mut'ah* dan haramnya nikah dengan perempuan Yahudi dan Nasrani (Adam 2003:44-45). Demikian juga, sebagai minoritas dan yang distigmatisasi, sangat logis jika kelompok Syiah sering mempopulerkan ide-ide *ukhuwah Islamiyah* atau *taqrib* (pendekatan Sunni-Syiah) dalam diskursus hubungan Sunni-Syiah. Husein al-Habsyi (1991: 9) menyatakan: "Kita sekarang ini tidak perlu Syiah atau Sunnah menjadi bahan gaduh di antara kita, kaum kaum Muslim. Kita perlu Islam yang bersumberkan Alquran dan Hadist diterapkan pada diri kita." Pada suatu kesempatan, Jalaluddin Rakhmat (1998a:381) menyatakan bahwa yang menjadi *concern*-nya bukanlah untuk menjadi Sunni atau Syiah tetapi Islam. Haidar Bagir (1995: 3) juga menulis: "Karena itu, rasanya tak berlebihan jika saya berharap bahwa, di masa depan yang tak telalu jauh, kita tak akan lagi berbicara tentang Syiah versus Sunni sebagai fenomena zaman yang kita alami ini. Biarlah ia menjadi sekedar sejarah masa lampau. Biar Islam saja yang tinggal." Ajakan kembali ke Islam memang merupakan keniscayaan tetapi dalam konteks posisi Syiah sebagai *the stigmatized* ajakan tersebut boleh dilihat sebagai strategi pengelolaan informasi berkenaan dengan *image* negatif tentang Syiah di mata kaum Sunni.

Istilah *Ahl al-Bayt*, dibandingkan Syiah, adalah istilah yang lebih sering digunakan oleh kelompok Syiah Indonesia dalam berbagai kegiatan dan suasana untuk menyebut madzhab yang dianutnya karena istilah pertama tidak memiliki konotasi negatif. Sebagaimana diketahui, kaum Sunni juga diperintahkan untuk memuliakan *Ahl al-Bayt*. Sementara bagi kebanyakan Muslim Sunni, istilah Syiah mempunyai konotasi negatif yaitu suatu sekte di dalam masyarakat Islam yang menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Dalam salah satu tulisannya sebagai pengantar kepada koleksi tulisan A. Latief Muchtar, Ketua Umum Persatuan Islam 1983-1997, Jalaluddin Rakhmat (1998: liv) menulis:

> Sekiranya beliau [A. Latief Muchtar] masih hidup, saya ingin mengusulkan kepadanya untuk terus menyerang Syiah, tetapi hendaknya berhenti menentang madzhab *Ahl al-Bayt*. Syiah menjadi benar jika namanya diganti dengan *Ahl al-Bayt*. Masalahnya, Syiah yang dipahami beliau, sama sekali tidak sama dengan yang saya pahami. Dan *Ahl al-Bayt* yang beliau maksud juga tidak sama dengan apa yang saya maksud. Tetapi kami berdua sepakat untuk memuliakan *Ahl al-Bayt*, walaupun kami berbeda memahaminya.

Konsepsi Sunni tentang *Ahl al-Bayt* memang berbeda dengan konsepsi Syiah, tetapi bukan tempatnya di sini membahas masalah ini. Yang terpenting adalah istilah tersebut dipakai oleh kelompok Syiah sebagai ganti dari istilah Syiah. Organisasi sosial keagamaan yang didirikan kelompok Syiah di Indonesia pada Juli 2000 juga menggunakan istilah tersebut yaitu *Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia* yang disingkat IJABI. Kata Syiah sama sekali absen dalam AD/ART organisasi massa yang dipelopori Jalaluddin Rakhmat tersebut, sebagaimana ia juga absen dalam misi, visi atau *statement* formal tertulis lembaga-lembaga Syiah yang ada. Dengan karakteristik yang demikian, status organisasi tersebut kemudian diajukan kepada pihak Departemen (sekarang Kementerian) Dalam Negeri dan hasilnya ia mendapat pengakuan legal dari pemerintah. Pengakuan ini merupakan modal simbolik yang sangat berharga bagi perkembangan Syiah di Indonesia. Demikian juga organisasi komunitas Syiah di Indonesia yang domotori oleh kelompok yang berseberangan dengan Jalaluddin Rakhmat dan IJABI didirikan pada Juli 2012 yang lalu dan organisasi tersebut dinamakan Ahlul Bait Indonesia atau ABI.

Strategi kedua adalah adaptasi, yaitu melakukan penyesuaian terhadap norma dan aturan standar mayoritas. Pada umumnya,

adaptasi dilakukan berkenaan dengan ibadah atau ritual-ritual keagamaan. Ini tergambar dalam sejarah dan perkembangan Syiah di Indonesia. Perlu dicatat bahwa paling tidak sejak akhir abad ke-19 terdapat sejumlah penganut Syiah di Indonesia. Kebanyakan mereka adalah warga etnis Arab (Hadhrami) yang migrasi ke wilayah Nusantara berikut keturunan mereka. Dikenallah dari klan Arab terkenal seperti Bin Yahya, Bin Shahab dan al-Muhdar beberapa penganut Syiah dan ada di antara mereka pemimpin dan ulama warga Arab keturunan di Nusantara (Shahab 1962). Berkenaan dengan *taqiyah*, mereka melakukan adaptasi terhadap praktik agama mayoritas penduduk Nusantara yang bermadzhab Syafi'i. Dengan beberapa pengecualian, mereka menyimpan keyakinan Syiah untuk diri dan keluarga terdekat saja sementara, dalam penampilan luar khususnya dalam pelaksanaan ritual-ritual *fiqh* yang bersifat publik, mereka mengikuti madzhab Syafi'i yang dianut mayoritas penduduk. Dengan strategi adaptasi tersebut, keberadaan penganut Syiah dan identitas mereka hampir tidak dikenal oleh mayoritas penduduk, bahkan oleh para pemimpin masyarakat.

Strategi adaptasi tersebut terus diterapkan walaupun terjadi peningkatan jumlah penganut Syiah dan perkembangannya yang cukup signifikan setelah kemenangan Revolusi Islam Iran dan berdirinya Republik Islam Iran pada awal 1979. Jalaluddin Rakhmat bahkan berpendapat bahwa melakukan ibadah ritual kaum mayoritas adalah suatu hal yang dianjurkan. Tokoh intelektual ini melandaskan pandangannya pada pendapat Khomeini yang menegaskan bahwa shalat berjamaah di belakang imam Sunni tidak hanya sah tetapi bahkan dianjurkan. Demi *ukhuwwah Islamiyah* (persaudaraan Islam), beribadah menurut *fiqh* kebanyakan masyarakat dibolehkan meskipun seseorang harus meninggalkan sebagian kewajiban dan syarat menurut yang diyakininya atau bahkan harus melakukan hal-hal yang dilarang menurut *fiqh* yang dianutnya (Rakhmat 2002: 51). Dia juga menegaskan bahwa untuk kepentingan *ukhuwah Islamiyah*, keterikatan pada suatu madzhab *fiqh* harus ditinggalkan karena ketaqwaan tidak diukur dari kesetiaan kepada suatu madzhab *fiqh* tertentu tetapi ditentukan dari kemuliaan akhlak. Pandangan tersebut sejalan dengan atau merupakan bagian dari penerapan ajaran *taqiyah*. Jalaluddin Rakhmat (2002: 51) menulis: "*Taqiyah* adalah menjalankan fiqhyang diamalkan oleh orang kebanyakan atau *fiqh* yang ditetapkan oleh penguasa untuk

menghindari pertikaian atau perpecahan. *Taqiyah* berarti meninggalkan *fiqh* kita demi memelihara persaudaraan di kalangan kaum Muslim." Dalam kalimat lain, intelektual Syiah Indonesia terkenal ini mengajukan urgensi penerapan paradigma akhlak dalam praktik agama dan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam pandangannya, paradigma akhlak harus diutamakan daripada paradigma *fiqh*, sejalan dengan judul bukunya yang menggunakan kalimat perintah, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh* (Rakhmat 2002).

Meskipun *taqiyah* merupakan ajaran yang diakui keabsahannya dalam ajaran Islam, terdapat perbedaan dalam penerapannya dalam kehidupan sehari-hari seperti dalam kegiatan dakwah dan dalam interaksi dengan komunitas Sunni. Pada dasarnya, terdapat dua kelompok: kelompok pertama yang merupakan mayoritas anggota kelompok Syiah Indonesia menerapkannya secara total bila berinteraksi dengan kaum Sunni, sementara kelompok kedua hanya merupakan sejumlah kecil dari mereka yang mencoba meninggalkannya untuk tujuan dakwah. Sejauh observasi yang telah dilakukan, terdapat sejumlah tokoh Syiah di Indonesia yang cenderung mengekspresikan keyakinannya secara lebih terbuka. Tokoh-tokoh yang tergabung dalam Yayasan Al-Jawad Bandung dan Al-Hadi Pekalongan dikenal sebagai kelompok yang cenderung meninggalkan *taqiyah* untuk tujuan dakwah tersebut. Husein Al-Kaff, pimpinan Yayasan Al-Jawad dan alumnus *hawzah ilmiah* (semacam pesantren) di Qum, misalnya, mempraktikkan *fiqh* Ja'fari ketika ia memimpin Shalat Jum'at di Masjid Nurul Falah Bandung meskipun hampir semua anggota jamaah adalah Sunni – suatu kenyataan yang sangat jarang terjadi.

Kelompok ini, seperti dikemukakan Husein Al-Kaff, bertujuan untuk menunjukkan sistem keyakinan dan praktik ajaran Syiah sesungguhnya (sebagai yang dipahami dan dipraktikkan oleh penganutnya), penganut ajaran tersebut, lembaga-lembaga yang mereka miliki, dan kontribusi mereka dalam perkembangan masyarakat Indonesia.[282] Dengan demikian, anggota komunitas Sunni dapat mengidentifikasi, mendiskusikan dan mendialogkan ajaran-ajaran dimaksud dengan penganutnya sendiri agar terhindar dari tuduhan dan kesalahpahaman yang dapat menjadi sumber konflik. Bagi kelompok yang pertama seperti Jalaluddin Rakhmat, praktik tersebut merupakan manifestasi dari kuatnya orientasi *fiqh* kelompok

[282] Interview dengan Husein Al-Kaff pada 19 Mei 2004.

kedua, yang pada gilirannya justru dapat melahirkan konflik internal umat beragama.

Akan tetapi, perubahan dan perkembangan ditemukan dalam hal praktik *taqiyah* di kalangan Syiah di Indonesia. Khususnya, sejak era reformasi 1998, penganut Syiah semakin terbuka seiring dengan proses demokratisasi di Indonesia. Tokoh-tokoh yang sebelumnya sangat hati-hati dengan identitas ke-Syiah-annya seperti Jalaluddin Rakhmat tidak lagi menolak disebut sebagai tokoh Syiah. Berbagai ritual, peringatan, dan perayaan Syiah pun semakin luas diselenggarakan secara terbuka. Demikian juga acara diskusi, dialog, seminar, lokakarya atau lainnya yang melibatkan tokoh dan penganut Syiah semakin sering dilaksanakan. Hal ini sejalan dengan pendapat Aharon Layish bahwa "*Taqiyya is a dynamic, not a static, doctrine; adaptation and assimilation to the environment are not one-time acts but continuous processes determined by changing circumstances of place and time*" [*Taqiyah* merupakan sebuah doktrin yang dinamis, bukan statis, adaptasi dan asimilasi terhadap lingkungan bukanlah tindakan yang hanya sekali dilakukan, tetapi sebuah proses yang berkelanjutan dan ditentukan oleh keadaan tempat dan waktu (Penyunting)] (Dikutip dari Virani 2011:133).

Taqiyah dan Pengakuan

Strategi-strategi yang diterapkan dalam rangka menyembunyikan identitas ke-Syiah-an dapat dijelaskan dengan kerangka teori Pierre Bourdieu (1930-2002), seorang sosiolog Perancis, tentang strategi sebagai kemampuan agen sosial dalam '*playing the game*' (berpartisipasi dalam permainan) berkenaan dengan modal-modal baik sosial, ekonomi, kultural dan simbolik pada medan atau ranah tertentu. Berkenaan dengan konsep strategi, Bourdieu menyatakan: "*the idea of strategy, as a way of directing practice that is neither conscious and calculated nor mechanically determined, but is the product of the sense of honour as a feel for that particular game, game of the honour*" [ide mengenai strategi sebagai cara untuk menentukan arah yang timbul bukan dari kesadaran dan terkalkulasi maupun yang secara mekanistik ditentukan, tetapi produk dari sebuah penghormatan sebuah permainan, yaitu permainan kehormatan (Penyunting)] (Bourdieu 1990: 22). Sebagai *a feel for game*, strategi bukan merupakan pilihan dan kesadaran bebas, bukan pula sesuatu yang telah ditentukan. Berdasarkan konsepsi Bourdieu tersebut, strategi berada pada titik antara *freewill* (kehendak bebas)

dan *predestination* (ketentuan, nasib), mirip dengan konsepsi teologi Asy'ariyah tentang perbuatan manusia.

Konsep *taqiyah* Syiah dan strategi Bourdieu sama-sama menyembunyikan *interest* (kepentingan) yang sesungguhnya. Bourdieu berpendapat bahwa terdapat dua tipe strategi: pertama adalah strategi reproduksi (*reproduction strategies*), yaitu serangkaian tindakan yang didisain untuk melestarikan dan memperbaiki posisi. Yang kedua adalah *reconversion strategies* yang berkaitan dengan tindakan atau gerakan dalam mengakumulasi dan mentransformasi modal-modal ekonomi, sosial, dan kultural di dalam arena sosial yang ada (Mahar *et al*. 1990: 18-19). Tetapi semua strategi tersebut pada akhirnya ditujukan untuk mengakumulasi dan mempertahankan modal simbolik, yaitu "modal—dalam bentuk apapun—sepanjang ia direpresentasikan yaitu dipahami secara simbolik, dalam hubungan pengetahuan atau, lebih persisnya, hubungan salah-pengakuan dan pengakuan" (Bourdieu 1986: 255). Bourdieu (1977: 1983) juga berpendapat bahwa modal simbolik hanya menghasilkan pengaruh yang baik sepanjang "*it conceals the fact that it originates in 'material' forms of capital which are also, in the last analysis, the source of its effects*" [hal itu menyembunyikan fakta mengenai sumber 'materi' dari kapital yang pada gilirannya menjadi sumber dari efek-efek yang ditimbulkannya (Penyunting)].

Baik strategi pengelolaan informasi dan kesan maupun strategi adaptasi di atas merupakan bagian dari strategi reproduksi di mana kelompok Syiah yang mengalami stigmatisasi berupaya mempertahankan eksistensi diri, lembaga-lembaga, dan madzhabnya. Mengaku tertindas (*mustadh'afin*), kelompok Syiah juga berupaya meningkatkan posisi dalam kehidupan sosial dan religius di Indonesia. Strategi reproduksi tersebut, secara jelas tampak, belangsung melalui aktivitas pendidikan dan dakwah serta berbagai bentuk konsolidasi yang dijalankan. Unsur strategi reproduksi ini bisa dianalisis dari kutipan bagian dari "Surat kepada Seseorang di Iran" yang diyakini ditulis oleh Husein al-Habsyi berikut ini:

> Tuanku! Telah disampaikan kepada saya oleh Muhammad Jawad usul dan keinginan Tuan agar saya membuka kedok dan menampakkan di hadapan masyarakat *Ahl as-Sunnah* bahwa saya menganut madzhab Ja'fari dan meninggalkan *taqiyah*. Kemudian Muhammad Jawad mengatakan kepada saya bahwa Tuan telah menulis kepada saya sepucuk surat berkenaan dengan usul Tuan. Akan tetapi sayang sekali surat itu tidak sampai kepada saya

sekarang dan barangkali sedang dalam perjalanan menuju saya! Untuk menjawabnya saya katakan:
Pertama, saya ucapkan terima kasih kepada Tuan atas usulan yang benar terhadap saya dan sudah lama menjadi pemikiran saya. Yaitu sejak kemenangan Imam atas Shah. Walaupun saya tangguhkan hal itu, tetapi saya tidak ragu sedikit pun tentang kebenaran madzhab *Ahl al-Bayt* dan bukan karena takut kepada orang-orang. Atau jika saya tinggalkan *taqiyah*, maka bukan supaya dipuji orang-orang. Sama sekali tidak! Akan tetapi saya sekarang mempertimbangkan situasi di sekitar saya. Fanatisme Sunni secara umum masih kuat.
Untuk mendekatkan mereka (kaum Sunni), saya ingin nampak dengan wajah Sunni. Karena apabila saya membuka kedok, kemudian membela serangan ulama mereka yang *Nawashib* (anti-Syiah) mereka akan mengatakan: Syi'i membela Syiah. Saya telah berhasil merangkul sejumlah ulama mereka yang lumayan banyak sehingga mereka memahami keutamaan madzhab *Ahl al-Bayt* atas lainnya. Saya anggap ini sebagai kemajuan dalam langkah-langkah perjuangan kita.
Kedua, apabila saya ingin nampak di antara orang-orang sebagai penganut madzhab Ja'fari yang utuh, maka tindakan itu harus didahului oleh pengaturan-pengaturan dan persiapan-persiapan. Yang terpenting dari semua itu adalah penguasaan madzhab Ja'fari seluruhnya. Karena waktu itu tentu saja saya akan menjadi semacam *marja'* (ulama panutan) kecil di Jawa Timur paling tidak. Dengan begitu akan diajukan kepada saya masalah-masalah dan problema-problema yang harus saya pecahkan. Sekarang saya masih terus membaca dan mengkaji buku-buku sebelum tiba hari penampakan hakikat diri saya.
Ketiga, saya harus menyiapkan pula guru-guru yang akan melakukan tugas bila saya ditinggalkan guru-guru yang ada sekarang di tempat saya supaya pondok saya tidak macet. Hal ini akan terjadi bila timbul perselisihan madzhab di antara kami. Anak-anak kita di Qum harus mendapat kesempatan yang cukup sebelum mengajar, maka paling sedikit mereka harus belajar satu atau dua tahun lagi (*Aula* November 1993: 60).

Dari kutipan panjang ini dapat dikemukakan beberapa poin penting. *Pertama*, *taqiyah* diterapkan dalam bidang pendidikan sehingga kelestarian penganut dan lembaga pendidikannya tercapai. Pendidikan berfungsi besar dalam rangka strategi reproduksi dan ini dilakukan melalui lembaga YAPI maupun dengan mengirim siswa untuk belajar di *Hawzeh Ilmiyeh* di Qum, Iran, yang pada gilirannya akan melaksanakan tugas pendidikan dan pengajaran di YAPI atau di lembaga-lembaga lain. *Kedua*, *taqiyah* juga dipakai dalam aktivitas dakwah tidak hanya untuk memperkuat posisi kelompok Syiah yang ada tetapi juga untuk menarik penganut baru dan mempeluas pengaruh madzhab tersebut. Dakwah itu dilakukan dalam berbagai

bentuk termasuk pendekatan-pendekatan kepada tokoh-tokoh Sunni, selain tablig dan dialog. Dakwah kepada kaum Sunni tersebut merupakan upaya meningkatkan kuantitas penganut Syiah dan posisi madzhab Syiah dalam kehidupan beragama di Indonesia. *Ketiga*, demi kesinambungannya, pengelolaan informasi tentang identitas ke-Syiah-an baik pemimpin dan sebagian guru maupun lembaga pendidikan tersebut serta adaptasi dengan menampakkan diri dengan wajah Sunni harus dilakukan karena disadari bahwa perpecahan akan terjadi bila identitas tersebut terbongkar. Memang apa yang dikhawatirkan itu kemudian terbukti; ketika diperoleh informasi bahwa Husein al-Habsyi adalah penganut Syiah, beberapa guru YAPI terkenal yang berasal dari beberapa pesantren di Jawa Tengah meninggalkan YAPI atas perintah kyai mereka. Peristiwa ini sempat mengguncangkan pesantren tersebut. Kesinambungan pesantren dapat terpelihara karena beberapa murid senior yang sudah dipersiapkan untuk menggantikan posisi mereka dan ditambah lagi dengan pemanggilan alumni YAPI yang sedang menempuh pendidikan di Qum (Zulkifli 2004: 298).

Husein al-Habsyi sudah wafat tetapi reproduksi pengikut, intellektual dan ustaz Syiah terus berlangsung dan pada saat yang sama melanjutkan strategi reproduksi tersebut. Lembaga pendidikan dan dakwah dengan berbagai bentuk aktivitas yang dikelola kelompok Syiah pun terus bertambah dan berkembang tetapi sebagian besar lembaga tersebut tidak dikenal atau tidak diakui sebagai lembaga Syiah. Kelompok Syiah tidak mengakui demikian karena melakukan *taqiyah* yang menyebabkan kaum Sunni tidak mengenal identitas yang sesungguhnya. Ketidaktahuan tersebut menjadi penting bagi reproduksi kelompok Syiah yang mengalami stigmatisasi.

Penting diingat kembali bahwa aktivitas dakwah dengan *taqiyah* ditandai dengan, paling tidak, tiga karakteristik. Pertama, fakta bahwa para dai Syiah berperan sebagai penganut Sunni dalam aktivitas penyebaran ajaran Syiah. Mereka berperan sebagai orang Sunni yang membela madzhab Syiah dan yang mempromosikan bahwa ajaran Syiah adalah suatu madzhab yang didasarkan atas sumber-sumber yang valid dan terpercaya. Dengan cara demikian, terkesan bahwa madzhab Syiah ternyata diakui kebenaran dan keabsahannya oleh kaum Sunni. Karakteristik kedua adalah penggunaan sumber rujukan seperti hadist-hadist dari kitab koleksi hadist Sunni atau pendapat ulama Sunni sebagai

dasar untuk membenarkan ajaran-ajaran Syiah. Dalil atau argumen tersebut adalah, tentu saja, yang mendukung atau sejalan dengan ajaran-ajaran Syiah. Untuk keperluan dakwah tersebut, sedapat mungkin sumber-sumber Sunni yang diutamakan untuk melegitimasi keabsahan ajaran Syiah. Fatwa Mahmud Syaltut, mantan rektor Universitas Al-Azhar di Kairo, Mesir, tentang dibolehkan beribadah menurut madzhab Ja'fari sama seperti madzhab-madzhab Sunni adalah pendapat hukum yang paling sering dikutip oleh kelompok Syiah.

Penggunaan pendapat Sunni dimaksudkan "agar serangan-serangan (tuduhan-tuduhan) yang dilemparkan kepada madzhab Syiah Imamiyah dapat dihentikan karena kedua madzhab itu tidak berbeda dalam masalah-masalah pokok" (Al-Habsyi 1991: 2-3). Karakteristik ketiga adalah penggunaan pendekatan sosial dalam dakwah dalam wujud pemberian bantuan material dan finansial kepada anggota dan kelompok masyarakat miskin, baik di perkotaan maupun di pedesaan, yang biasanya diikuti dengan kegiatan ceramah agama. Ini lebih merupakan pemihakan kepada kaum *dhu'afa*, yang memang menjadi semboyan kelompok Syiah yang juga mengklaim sebagai bagian dari kelompok tertindas (*mustadh'afin*). Kegiatan dakwah sosial tersebut dapat mendekatkan para ustaz, aktivis dan penganut Syiah kepada anggota masyarakat lain dan ini merupakan modal sosial yang penting bagi kelompok Syiah. Meskipun anggota masyarakat tersebut tidak konversi ke Syiah, mereka tidak akan mendiskreditkan, atau bahkan sebaliknya akan mendukung, kelompok Syiah tersebut.

Dalam bidang pendidikan, pengenalan dan penyebaran ajaran Syiah kepada kaum Sunni dilakukan melalui pendekatan perbandingan seperti apa yang disebut sebagai Perbandingan madzhab atau studi-studi Islam. Dalam struktur kurikulum lembaga-lembaga pendidikan yang dikelola kelompok Syiah, dengan sedikit sekali pengecualian, memang tidak ditemui mata pelajaran madzhab Syiah sehingga dengan alasan ini identitas lembaga tersebut dapat disembunyikan. Dari segi afiliasi kemadzhaban, lembaga-lembaga tersebut akan dianggap sama dan sejajar dengan kebanyakan yang lain dan, dengan demikian, posisinya dan juga posisi madzhab Syiah akan sejajar dengan madzhab Sunni dari segi legalitas dan otoritasnya.

Target tertinggi bagi kelompok Syiah dari aktivitas-aktivitas tersebut adalah diperolehnya pengakuan dari mayoritas kaum Sunni,

yaitu pengakuan religius dan sosial akan keberadaan madzhab Syiah dan pengikutinya sebagai bagian dari kehidupan beragama dan bermasyarakat di Indonesia. Pada bagian sebelumnya, sudah dijelaskan bahwa IJABI telah mendapat pengakuan legal-formal dari Kementerian Dalam Negeri sebagai organisasi massa sosial-keagamaan berkat praktik *taqiyah*, meskipun ini tidak berarti pengakuan terhadap eksistensi Syiah di Indonesia, yang masih harus diperjuangkan terus. Terlepas dari itu, dari sudut strategi reproduksi, posisi kelompok Syiah telah mengalami peningkatan yang berarti. Pengakuan tersebut dapat dikatakan sebagai modal simbolik bagi kelompok Syiah, khususnya yang tergabung dalam organisasi tersebut, yang dengan modal tersebut secara *legitimate* mereka dapat melakukan berbagai kegiatan dakwah, pendidikan atau lainnya.

Pada sisi lain, penerapan *taqiyah* tidak hanya merupakan strategi reproduksi tetapi juga mencakup *reconversion strategies*. Dengan *taqiyah*, para intelektual, ustaz, atau pengikut Syiah dapat mengakumulasi berbagai modal melalui komunikasi dan jaringan dengan tokoh-tokoh, lembaga-lembaga pendidikan dan dakwah, dan bahkan partai politik. Penerapan *taqiyah* dapat memungkinkan mereka yang berpendidikan dan memiliki pengetahuan, pengetahuan agama atau lainnya, mentransformasi modal kultural tersebut ke dalam bentuk modal ekonomi. Demikian juga, modal sosial dapat diubah ke dalam modal ekonomi sehingga memungkinkan mereka menempati posisi prestisius dalam masyarakat secara sosial dan ekonomi. Tercatatlah beberapa ustaz Syiah yang dengan pengetahuan agama yang dimiliki menjalankan profesi sebagai da'i dengan tugas utama mengajar dan memberi bimbingan agama di berbagai majelis atau lembaga, baik Syiah maupun Sunni, dan kemudian menjadi sejahtera dari sudut ekonomi. Seorang peneliti asing menulis: "*Many* ustaz *are living comfortably in Jakarta, which has become a center of attraction for many of them*" [Kebanyakan dari para ustaz tinggal nyaman di kota Jakarta yang telah menjadi perhatian dari kebanyakan mereka (Penyunting)] (Abaza 2004: 183). Ketika mengajar atau memimpin majelis Sunni, ustaz tersebut mengikuti aturan dan tata cara Sunni karena tanpa *taqiyah* tidak mungkin mereka dapat mempertahankan atau meningkatkan posisinya. Tanpa *taqiyah*, tidak mungkin pula mereka bisa mentransformasi modal yang sudah diakumulasi.

Taqiyah itu sendiri paralel dengan penyembunyian upaya akumulasi, preservasi, dan transformasi modal-modal tersebut yang

sesungguhnya mengandung dimensi *the economy of practices*. Individu, kelompok, dan masyarakat memang cenderung menyembunyikan atau menutupi kalkulasi-kalkulasi yang berbasis ekonomi dalam praktik sosial dan kultural. Dalam konteks ini, adalah relevan juga apa yang disebut Bourdieu (1977:40) sebagai *officialising strategies* yang ditujukan untuk mengubah kepentinganpribadi, spesifik, dan egoistik menjadi kepentingankolektif, publik dan *legitimate*. Apalagi dalam bidang agama, *interest* itu sendiri dirubah kerap menjadi atau tampak sebagai *disinterest*. Bahkan target tertinggi kelompok Syiah yang berupa pengakuan akan keabsahan madzhab Syiah dan eksistensi pengikutnya di Indonesia sesungguhnya juga merupakan sebuah kepentingan. Baik *interest* maupun strategi-strategi untuk mencapai target tersebut memang harus disembunyikan.

Kesimpulan

Ada dua tipe *taqiyah*, yaitu *taqiyah* karena takut (*makhafatiyah*) dan *taqiyah* untuk persaudaraan (*mudharatiyah*) yang keduanya memiliki landasan doktrinal yang bersumber dari ayat Alquran dan hadist Nabi Muhammad serta dibenarkan secara logis untuk mempertahankan eksistensi madzhab Syiah dan penganutnya. *Taqiyah* tersebut diimplementasikan oleh kelompok Syiah Indonesia yang mengalami stigmatisasi dengan paling tidak dua strategi, yaitu strategi pengendalian informasi dan strategi adaptasi. Pengendalian informasi menyangkut identitas ke-Syiah-an, baik individual, kolektif maupun kelembagaan, yang disembunyikan dengan cara memberikan jawaban dan penjelasan yang ambigu dan menempatkan diri sebagai bagian dari kaum mayoritas. Selanjutnya, pengendalian informasi menyangkut tanda-tanda, istilah-istilah, dan simbol-simbol ke-Syiah-an yang disembunyikan dengan cara menggunakan tanda-tanda dan istilah-istilah umum, netral, dan yang disepakati secara bersama. Adapun strategi adaptasi dilakukan dengan cara mengikuti tata cara dan aturan *fiqh* Syafi'i yang dipakai kaum mayoritas dalam menjalankan ibadah. Strategi-strategi tersebut yang juga tampak diterapkan dalam aktivitas dakwah, pendidikan atau konsolidasi merupakan bagian dari strategi reproduksi dan strategi rekonversi.

Dakwah dengan *taqiyah* ditandai dengan cara memerankan diri sebagai penganut Sunni dalam penyebaran dan pembelaan terhadap ajaran Syiah, menggunakan sumber-sumber dan pendapat Sunni untuk

menunjukkan keabsahan ajaran Syiah, dan menerapkan pendekatan sosial kepada anggota dan kelompok masyarakat miskin. Selanjutnya, pengajaran materi melalui perbandingan antara Sunni dan Syiah dapat dilihat sebagai penerapan *taqiyah* dalam pendidikan. Hasilnya adalah posisi madzhab Syiah dan pengikutnya dapat bertahan dan meningkat. Peningkatan yang signifikan berkat *taqiyah* adalah pengakuan legal-formal pemerintah atas organisasi IJABI sementara pengakuan religius dan sosial atas keabsahan madzhab Syiah dan pengikutnya masih terus diperjuangkan. Pengakuan yang masih diperjuangkan itu adalah modal simbolik yang juga merupakan target tertinggi yang ingin dicapai baik dalam strategi reproduksi maupun strategi rekonversi. *Taqiyah* mencakup penyembunyian identitas, tanda-tanda, istilah, dan cara-cara strategis serta target yang akan dicapai tersebut yang sesungguhnya merupakan *interest* yang dikelola dan jadikan sehingga tampak sebagai *disinterest*. Jadi, *taqiyah* merupakan strategi yang sangat penting bagi kelompok Syiah sebagai komunitas minoritas yang mengalami stigmatisasi dalam rangka mencapai pengakuan religius, sosial, dan politik.[]

Daftar Pustaka

Alquran dan Tejemahannya, Departemen Agama RI.

Abaza, Mona, 2004. "Markets of Faith: Jakartan Da'wa and Islamic Gentrification" dalam *Archipel* 67:173-202.

Adam, Muchtar, 2003. *Perbandingan Madzhab dalam Islam Berikut Beberapa Permasalahannya* (Bandung: Babussalam).

Alatas, Alireza, 2002. *Biarkan Syiah Menjawab*. Seri 1 (Magelang: Bahtera).

Bagir, Haidar, 1995. "Syiah versus Sunnah: Biarlah Menjadi Sejarah Masa Lampau" dalam *Ulumul Alquran: Jurnal Ilmu dan KeBudayaan* 4 (6):3.

Bourdieu, Pierre, 1977. *Outline of A Theory of Practice* (Terjemahan oleh Richard Nice) (Cambridge: Cambridge University Press).

_____, 1986. "The Forms of Capital" dalam John G. Richardson (Penyunting) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*(New York: Greenwood Press): 241-258.

_____, 1990. *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology* (Standford: Standford University Press).

Enayat, Hamid, 2005. *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*, New Edition (London: I.B.Tauris).

Goffman, Erving, 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life* (Edinburg: University of Edinburg Social Sciences Research Centre).

_____, 1986. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*(New York: Simon and Schuster).

Al-Habsyi, Husein, 1991. *Sunnah Syiah dalam Dialog, Antara Mahasiswa UGM dan UII Yogya dengan Ustaz Husein Al-Habsyi*(Solo: Yayasan Ats-Tsaqalain).

Kohlberg, Etan, 1995. "Taqiyya in Shi'i Theology and Religion" dalam Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa (Peyunting) *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Leiden: E.J.Brill): 345-379.

Mahar, Cheleen *et al*., 1990. "The Basic Theoretical Position" dalam Harker, Richard *et al*. (Penyunting) *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*(London: Macmillan): 1-25.

Mudzhar, Mohammad Atho *et al*., 2004. *Identity, Religion, Ethnicity, Demoracy, and Citizenship in Indonesia* (Jakarta: The Office of Religius Research and Development and Traning).

Mughniyah, Muhammad Jawad, 1973. *Al-Syiah fi al-Mizan* (Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Matbu'at).

Nurjulianti, Dewi dan Arief Subhan, 1995. "Lembaga-lembaga Syiah di Indonesia" dalam *Ulumul Alquran: Jurnal Ilmu dan KeBudayaan* 4 (6):20-26.

Rakhmat, Jalaluddin, 1998. "Pengantar Ustaz Latief: Pembaru yang Sederhana" dalam Cucu Cuanda dan Miftah Fauzi Rakhmat (Penyunting) *Gerakan Kembali ke Islam: Warisan Terakhir A. Latief Muchtar, Ketua Umum Persis 1983-1997*(Bandung: Rosda, li-lx).

_____, 1998a. *Jalaluddin Rakhmat Menjawab Soal-soal Islam Kontemporer*(Bandung: Mizan).

_____, 2002. *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh*(Bandung: Mutahhari Press).

Shahab, Muhammad Asad, 1962. *Al-Syiah fi Indonesi*(Najaf: Matba'ah al-Ghary al-Hadistah).

Soeherman, Abdi Mahaestyo, 1998. "Syiah Bukan Sampar" dalam Cucu Cuanda dan Miftah Fauzi Rakhmat (Penyuntingg) *Gerakan Kembali ke Islam Warisan Terakhir A.Latief Muchtar, Ketua Umum Persis 1983-1997*(Bandung: Rosda): 342-358.

Virani, Shafique N. 2011. "Taqiyya and Identity in a South Asian Community" dalam *The Journal of Asian Studies* 70 (1): 99-139.

Zulkifli, 2004. "Being a Shi'ite Among the Sunni Majority in Indonesia: A Preliminary Study of Ustaz Husein Al-Habsyi (1921-1994)" dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 11 (2): 275-308.

_____, 2005. "Seeking Knowledge unto Qum: The Education of Indonesian Shi'i Ustazhs" dalam *IIAS Newsletter 38:30.*

_____, 2009 "The Struggle of the Shi'is in Indonesia," Ph.D. Thesis, Leiden University, Leiden.

Forum Keadilan 4/5/2003.

"Surat Kepada Seseorang di Iran" dalam *Aula: Risalah Nahdlatul Ulama*, November 1993: 59-62.

Tiras 24/22/1997.

Tim ABI 2012 *Buku Putih Madzhab Syiah: Menurut Para Ulamanya yang Muktabar, Penjelasan Ringkas-Lengkap Untuk Kerukunan Umat*. Jakarta: DPP Ahlul Bait Indonesia.

ANALISIS FILM "KEHADIRAN SYIAH NUSANTARA" MELACAK JEJAK AKAR SPIRITUALITAS ISLAM INDONESIA

Husein Heriyanto

Pengantar

Berbicara sejarah awal Islam Indonesia seakan memasuki lorong gelap yang miskin data dan sumber keterangan serta tidak memadainya berbagai bentuk historiografi (tradisional, kolonial, nasional, modern). Seorang sejarawan M.C. Ricklefs menulis, "penyebaran Islam adalah salah satu proses yang sangat penting (*the most significant*) dalam sejarah Indonesia, tetapi ia juga yang paling tidak jelas (*the most obscure*)".[283] Riklefs, sebagaimana umumnya sejarawan tentang Indonesia, berpendapat bahwa tidak mungkin memahami sejarah Indonesia tanpa memahami sejarah Islam.

Sayangnya, sejarah Islam di Indonesia terutama pada masa awal penyebarannya di Nusantara banyak dilimuti lubang mistri dan ketidakjelasan. Padahal, periode penyebaran awal Islam di Nusantara merupakan akar spiritualitas Islam Indonesia yang ikut membentuk Indonesia menjadi negara Muslim terbesar di dunia saat ini. Dalam konteks ini, banyak sarjana dan sejarawan yang bertanya mengapa Indonesia, yang sangat jauh dari tempat kelahiran Islam dan lalu menghadapi kolonial Barat yang memusuhi Islam selama tiga ratus

[283] Lihat Riklefs2001: 3.

tahun lebih, bisa mempertahankan identitasnya sebagai penganut Islam terbesar di dunia.

Ada beberapa faktor dan alasan kenapa historiografi Islam di negeri ini kurang dapat memberikan deskripsi dan eksplanasi yang jelas dan tentang sejarah perkembangan Islam awal di Nusantara. *Pertama*, masih lemahnya tradisi menulis dalam kebudayaan bangsa kita yang lebih banyak mengandalkan pada ketrampilan bertutur (oral) dan folklor. Ketika dituangkan dalam tulisan dalam berbagai bentuk cerita (hikayat, kisah, babad, syair), penulisan ini disebut dengan historiografi tradisional. *Kedua*, iklim Nusantara yang tropis dan lembab sehingga banyak manuskrip dan berbagai bentuk karya tulis lainnya mudah lapuk dan rusak.[284]

Ketiga, terjadinya distorsi dan pengaburan sejarah Islam yang secara sistematis dilakukan oleh kolonial Belanda dengan tujuan deislamisasi dan imperialisme budaya dan politik Barat di Nusantara; inilah yang disebut dengan historiografi kolonial.[285] *Keempat*, penulisan historiografi nasional, sebagai anti-tesis dari historiografi kolonial, yang terlalu menekankan nasionalisme dan politik sedemikian sehingga cenderung bersifat politik-sentris yang kurang atau gagal mengungkap aspek mentalitas dan dimensi kebudayaan sejarah bangsa. *Kelima*, terkooptasinya historiografi modern dalam epistemologi Barat modern yang cenderung empiris-positivistik, monokausal dan obyektivisme.

Untuk menutupi kelemahan-kelemahan beragam model historiografi tersebut, perlu diajukan pendekatan penulisan sejarah yang lebih menggali akar budaya keagamaan yang hidup dan hadir hingga hari ini pada sistem nilai dan perilaku umat Islam Indonesia pada umumnya. Pendekatan ini tidak bersifat anti-tesis total dari model-model historiografi di muka. Kecuali terhadap historiografi kolonial, metode dan pendekatan yang ditawarkan ini bersifat mencakup elemen-elemen positif dan konstruktif yang terdapat

---

284 Faktor ini diuraikan oleh Azyumardi Azra dalam wawancara sebagai narasumber film dokumenter "*Kehadiran Syiah Nusantara*" pada Desember 2012 di Jakarta.

285 Faktor ketiga ini masing-masing disebutkan oleh Azyumardi Azra, Abdul Hadi, Abdul Rouf Abdullah, dan Agus Sunyoto dalam wawancara sebagai narasumber film "*Kehadiran Syiah Nusantara"* dengan ungkapan yang beragam; keempat narasumber tersebut secara berurutan menyebutnya sebagai 'sejarah bias kolonialisme', 'bentuk permusuhan terhadap spiritualitas dan budaya Islam', 'ulah tangan-tangan kotor kolonial untuk mengacaubalaukan sejarah Islam Indonesia', dan 'rekayasa cerita-cerita palsu oleh kolonial untuk merusak sejarah Islam Indonesia'.

pada historiografi tradisional, historigrafi nasional, dan historiografi modern seraya membuang elemen-elemen yang menghambat pengungkapan fakta dan makna sejarah. Historiografi tradisional, misalnya, memiliki keunggulan dalam memosisikan sejarah sebagai kisah yang hidup dalam masyarakat. Akan tetapi, elemen-elemennya yang bersifat raja-sentris dan etni-sentris serta kurang peduli terhadap aspek *explanatory account* (uraian penjelasan rasional) ditanggalkan. Begitu pula, historiografi modern yang menekankan aspek analisis kritis dapat berguna untuk mengeksplorasi lebih jauh makna-makna terpendam dari fakta-fakta sejarah. Akan tetapi, sifatnya yang hanya fokus pada analisis fakta-fakta sosiologis,sementara makna-makna kultural ditanggalkan. Jadi, model yang ditawarkan adalah integrasi kelebihan masing-masing tipologi historiografi tradisional dan historiografi modern dengan mendasarkan diri pada prinsip utama bahwa sejarah adalah bagian studi kemanusiaan dan keBudayaan yang memiliki lapisan-lapisan obyek kajian mulai dari fakta (*factual history*) yang didedah secara deskriptif hingga makna (*moral philosophy*) yang diuangkap melalui interpretasi.[286]

Film ini dihadirkan untuk masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam di tanah air, sebagai salah satu upaya untuk mengisi lubang-lubang misteri dan ketidakjelasan penulisan sejarah awal Islam Nusantara yang telah menghantui setiap peneliti sejarah Indonesia. Kehadiran film ini diharapkan bisa menerangkan mengapa Indonesia yang sebelumnya merupakan salah satu pusat kerajaan Hindu dan Buddha di dunia menjadi negara mayoritas Muslim terbesar di dunia. Film ini juga bisa mengungkap latar belakang kuatnya identitas Indonesia sebagai negeri Muslim sehingga bisa bertahan menghadapi berbagai agenda de-Islamisasi kolonial Belanda selama tiga abad lebih sekalipun.Uniknya, Indonesia belum pernah menjadi salah satu pusat peradaban Islam yang melahirkan sarjana dan pemikir Islam orisinal pada tingkat dunia.

Lebih dari itu, film ini mengingatkan kita tentang posisi dan identitas Islam Indonesia yang tergolong unik di dunia, yaitu satu-satunya negara mayoritas Muslim terjauh dari tanah kelahiran Islam, yaitu Hijaz, dengan karakter yang umumnya moderat, damai, dan relatif bebas dari beban konflik sejarah baik intern agama maupun

[286] Maritain1957: 167.

intra Islam. Dengan demikian, film ini juga berpotensi membuka ruang harapan akan terwujudnya Indonesia sebagai salah satu peradaban Islam masa depan. Optimisme ini disuarakan oleh sejumlah cendekiawan Muslim, di antaranya adalah Masdar F. Mas'udi, salah seorang Dewan Penasehat ICMI Pusat. [287]

Tujuan, Subyek Pembahasan, dan Metode

Film ini bertujuan untuk melacak jejak akar spiritualitas Islam Nusantara sebagai bagian dari upaya mengenal jati diri Islam Indonesia. Di tengah berkembangnya modus pemahaman Islam yang bergaris keras, radikal-ekstrimis, dan eksklusif, terutama dalam kurun dua dasawarsa terakhir, terdapat kesadaran dan kehendak umat secara umum untuk menghidupkan kembali jati diri Islam Indonesia yang moderat, cinta damai, dan inklusif. Tentu saja, karakter dan identitas moderat dan cinta damai ini bisa kita gali dari ajaran Islam itu sendiri sebagai agama *rahmatan lil'alamin*. Pengungkapan ajaran Islam ini tentu saja adalah syarat niscaya (*necessary condition*). Akan tetapi, agar menjadi kondisi yang memadai (*sufficient condition*) untuk kebangkitan Islam yang berbudaya dan beradab itu, kita perlu menggali akar kebudayaan Islam Nusantara yang, disadari atau tidak, telah menyelamatkan identitas Islam Indonesia menghadapi gempuran hebat dari imperialisme budaya, politik, ekonomi, dan militer sejak abad 17 Masehi hingga pertengahan abad 20 Masehi, serta juga lolos – setidaknya hingga hari ini – dari pertikaian internal yang tajam sesama umat beragama dan sesama umat Islam (berbeda madzhab). Ini adalah modal kebudayaan (*cultural capital*) Islam yang sangat berharga dan perlu digalikembangkan lebih jauh untuk bisa diaktualisasikan guna menghadapi masalah-masalah umat dan keagamaan kontemporer.

Akar kebudayaan Islam Nusantara itu adalah tradisi tasawwuf. Tasawwuf merupakan dimensi batin, esoteris ajaran Islam atau aspek budaya spiritual Islam. Dalam hal ini, fakta sejarah menunjukkan bahwa tasawwuf sangat berperan dalam pengenalan dan pengembangan Islam di Nusantara. Meskipun berbeda dalam waktu, asal kedatangan, dan siapa pembawa Islam pertama kali ke Nusantara, para penulis sejarah sepakat mengenai dominannya peran kaum Sufi yang mengislamkan Nusantara. Peneliti-peneliti A.H. Johns, Naquib

[287] Mas'udi, *Peradaban Islam Bangkit dari Indonesia*, Website ICMI (2012) http://sitarlingicmi.wordpress.com/2012/09/13/peradaban-islam-bisa-bangkit-dari-indonesia/

Alatas, Fatimi, Martin van Bruinessen, dan para sejarawan/sarjana nasional seperti Ali Hasymi,[288] Alwi Shihab,[289] Azyumardi Azra,[290] dan Abdul Hadi[291] sepakat bahwa Islam tersebar luas dan dipeluk oleh penduduk Nusantara berkat ajaran dan pendekatan kaum Sufi. Alwi Shihab menulis bahwa para penyebar utama Islam awal adalah kaum Sufi. Hasil penelitian ini, yang berjudul "*Al-Tashawwuf al-Islāmī wa Atsaruhu fī al-Tashawwuf al-Indūnīisī al-Mu'āshir*", telah diluluskan oleh Universitas 'Ain Shams di Mesir.

Menurut Masdar F. Mas'udi, Islam awal yang hadir ke Nusantara memiliki akar spiritualitas yang kuat dan, dengan keotentikan dan kebeningan spiritualitas tersebut, umat Islam Indonesia pada generasi awal mampu berasimilasi dengan kebudayaan lokal. Mempertajam pandangan Masdar F. Mas'udi ini, Said Agil Siradj mengungkapkan bahwa umat Islam Indonesia diberkahi oleh kehadiran *Ahl al-bayt*, sebagai sumber utama yang merintis tradisi spiritualitas dan tasawwuf Nusantara. Dalam konteks inilah, kehadiran Syiah sejak awal kadatangan Islam di Nusantara menjadi tak terelakkan. Imam pertama Syiah, Imam Ali bin Abu Thalib, menyatakan, "Pokok pangkal agama adalah *ma'rifatullah* (mengenal Allah)"[292]; sedangkan 'Allamah Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i ulama-filsuf-Sufi Syiah kontemporer menulis, "Pesan sentral Syiah adalah mengenal Allah".[293] Dengan demikian, spiritualitas Islam, Syiah, dan tasawwuf merupakan satu rangkaian yang tak terpisahkan satu sama lain.

Untuk mencapai tujuan dengan subyek pembahasan yang telah dipaparkan di muka, penelitian ini, yang menjadi basis pembuatan film dokumenter "Kehadiran Syiah Nusantara", menggunakan metode antropologi sejarah dan interpretasi terhadap fakta historis dan tradisi keagamaan. Antropologi sejarah menerapkan sejumlah konsep antropologis seperti sistem dan lapisan kebudayaan, simbol, tradisi, akulturasi dalam memahami fakta-fakta sejarah. Metode ini dapat menutupi kekurangan historiografi modern yang hanya memperlakukan sejarah sebagai kumpulan fakta statis tanpa

288 Baca Hasymi1971.
289 Baca Shihab2009
290 Baca Azra2004.
291 Disampaikan dalam wawancara untuk film "Kehadiran Syiah Nusantara".
292 Ini adalah salah satu Khutbah pertama Imam Ali bin Abi Thalib yang terdapat dalam kumpulan khutbahnya, *Nahjul Balaghah.*
293 Thabathaba'i, 2001: 215.

keterkaitan dengan sistem nilai budaya yang melahirkan fakta-fakta tersebut. Mengutip pandangan Murtadha Muthahhari,[294] sejarah semestinya tidak diperlakukan sebagai pengetahuan tentang "maujud" (fakta, pengada statis) melainkan sebagai "hal menjadi". Ia adalah teks yang belum selesai sebagaimana kehidupan manusia itu sendiri, dan karena itu harus dimaknai. Sejarah yang hidup ini memungkinkan kita berani menatap sejarah masa lalu, menentukan peristiwa hari ini, dan menciptakan masa depan. Dengan menempatkan sejarah sebagai hal yang tak terpisahkan dari kebudayaan dan sistem tanda masyarakat di mana sejarah itu bergulir, sejarah menjadi pembelajaran moral dan kemanusiaan (*history as a moral lesson*). Azyumardi Azra menyatakan:

> Sejarah bukan hanya pengetahuan tentang masa silam, tetapi juga sumber inspirasi, sumber panduan untuk melangkah ke masa depan, karena jika ada hal-hal yang tidak baik yang pernah terjadi di masa silam, jangan kita ulangi lagi ke hari ini dan masa depan, seperti yang dikatakan oleh Bung Karno, Jangan sekali-kali melupakan sejarah, apakah sejarah itu manis atau pahit atau tidak menyenangkan mungkin, tetap harus kita ketahui. Apa yang terjadi di masa lalu yang baik, kita coba tingkatkan ke hari ini dan ke depan dan apa yang tidak baik, kita tinggalkan dan jangan kita ulangi lagi di masa depan.[295]

Sejalan dengan metode antropologi sejarah, interpretasi terhadap sejumlah fakta sejarah dan berbagai tradisi dan budaya keagamaan menjadi sebuah keniscayaan. Karena manusia adalah *animal symbollicum*[296] (hewan simbolik) bahwa sistem nilai, sosial dan segenap perilaku manusia adalah simbol-simbol yang mengandung makna. Bahasa, perilaku dan cara berada manusia adalah sistem tanda yang perlu digali makna-makna yang terkandung dalam setiap lapisan kebudayaan. Menurut Budayawan Koentjoroningrat, terdapat tiga lapisan keBudayaan, yaitu ideofak, sosiofak, dan artefak.

Dengan menggunakan teori Koentjaraningrat ini, maka tradisi dan budaya keagamaan memiliki tiga level/lapisan. Level terluar disebut artefak berupa simbol-simbol; level tengah disebut sosiofak berupa amalan ritus; dan level terdalam disebut ideofak berupa ide dan nilai dasar yang melandasi kedua lapisan lainnya. Ideofak adalah makna dan pesan inti dari tradisi dan budaya keagamaan. Sebagai contoh,

---

294 Baca Mutahhari1985.

295 Wawancara dengan Azyumardi Azra sebagai narasumber film "Kehadiran Syiah Nusantara"

296 Bara Cassirer1979.

doktrin tasawwuf tentang *Nur Muhammad* dan *Wilayah* adalah sistem nilai pada level terdalam, yaitu ideofak; sementara kecintaan kepada Nabi Muhammad dan *Ahl al-bayt* beserta segala amal ritual (tawassul, shalawat, shalawat diba', tabarruk kepada para *wali*) adalah sistem sosiofak; dan segala macam penanda, syair, dan atribut (perayaan maulid, ziarah kubur, syair pujian *Ahl al-Baytli Khamsatun*, *Tabuik Asyura*, *Bubur Suro*) adalah sistem artefak.

Abdul Hadi menjelaskan bahwa peran tasawwuf dalam penyebaran Islam di Nusantara berlangsung melalui karya-karya sastra. Para Sufi seperti Hamzah Fanshuri dan juga sejumlah Wali Songo seperti Sunan Bonang menggunakan sastra sebagai medium pengajaran doktrin-doktrin tasawwuf, baik pada level teoritis (*tasawwuf falsafi*) maupun level praktis (*tasawwuf amali; akhlaq*).

Islam di Nusantara pada periode-periode awal itu dibawa oleh ulama-ulama yang menyebarkan Islam melalui tasawwuf, disamping juga menyebarkan Islam dengan jalur-jalur yang lain, termasuk jalur perdagangan. Peranan para ahli tasawwuf atau Sufi tidak disangkal lagi karena sebagian besar penyebar-penyebar agama Islam pada masa awal itu adalah ahli-ahli tasawwuf dan jejaknya dapat disaksikan dalam berbagai bukti seperti kitab-kitab keagamaan dan sastra, juga dalam adat istiadat. Para Sufi itu berpengaruh besar dalam penentuan kalender Islam, penentuan bentuk-bentuk upacara keagamaan seperti maulid dan segala macam itu.[297]

Dengan demikian, integrasi metode antropologi sejarah dan

[297] Wawancara dengan Abdul Hadi sebagai narasumber film "Kehadiran Syiah Nusantara"

interpretasi mendorong penerapan pendekatan yang interdisipliner dan multidimensional, sebagaimana yang ditawarkan oleh Sartono Kartodirdjo dengan mengusung tema penulisan sejarah baru melalui pendekatan metodologis interdisipliner dan multidisipliner.[298] Oleh karena itu, ketika menerapkan metode interpretasi terhadap pengaruh tasawwuf terhadap praktek dan tradisi keagamaan Nusantara, pendekatan fenomenologis pun muncul. Begitu pula, film yang berbasis riset ini merujuk hasil penelitian seorang sarjana dalam studi literatur sastra dengan menggunakan analisis teks.[299] Terkait dengan penggunaan studi literatur sebagai fakta sejarah, seorang peneliti asal Leiden, Willem van der Mollen, berpendapat bahwa literatur/teks sastra bisa berfungsi sebagai sumber sejarah.[300] Mengingat tradisi oral merupakan akar kebudayaan Nusantara, maka pandangan Willem van der Mollen ini sangat menarik dan berguna karena metode ini bisa mengisi kegelapan dan ketakjelasan sejarah Islam awal di Nusantara. Selama ini fakta sejarah dibatasi pada artefak, prasasti, dan manuskrip saja, padahal literatur sastra Nusantara bisa menjadi sumber data sejarah karena teks-teks sastra itu mengandung peristiwa-peristiwa bersejarah yang dibalut dengan pesan-pesan moral keagamaan.[301]

Sejalan dengan metode dan pendekatan multidisipliner yang telah dipaparkan di muka, tim pembuat film ini melakukan penelitian dengan memungut, mengumpulkan, dan menjaring sumber-sumber data sejarah -primer dan sekunder- untuk dipetakan, dianalisis, ditafsirkan, dan dikonstruksi menjadi sebuah penulisan sejarah yang kemudian diaudiovisualkan melalui sebuah film dokumenter. Tim produksi film melakukan kunjungan situs-situs sejarah yang terkait seperti lokasi Kerajaan-kerajaan Perlak, Jeumpa, Samudera Pasai, Aceh Darussalam beserta makam-makam raja di wilayah Nanggroe Aceh Darussalam; makam-makam Wali Songo di Gresik, Surabaya, Leran, dan Mojokerto. Tim mewawancarai sejumlah tokoh sejarah, peneliti, sastrawan, budayawan,

298 Lihat Kartodirdjo1992.

299 Seorang pengkaji literatur dan hikayat Melayu, Dr. Mohammad Faisal bin Musa, berkesimpulan bahwa sejumlah hikayat Melayu yang muncul sejak awal mula kedatangan Islam ke Semenanjung Malaka adalah karya klasik Melayu yang mengandung ajaran Syiah dan bukan hikayat Sunni dengan pengaruh Syiah. Sarjana Universitas Kebangsaan Malaysia ini melakukan analisis teks terhadap sejumlah hikayat seperti *Hikayat Muhammad Hanafiyyah, Hikayat Hasan Husein Tatkala Kanak-kanak, Hikayat Hasan Husein Tatkala Akan Mati,* dan *Hikayat Tabut.*

300 Baca Mollen2008: 191-206.

301 Oman Faturrahman juga sepakat dengan gagasan ini; wawancara untuk film "Kehadiran Syiah Nusantara"

pemikir Islam tanah air yang dianggap representatif di bidang-bidang sejarah, kebudayaan, tasawwuf, sastra, dan pemikiran Islam umumnya. Wawancara melalui perangkat sejumlah pertanyaan yang terintegrasi ini dimaksudkan untuk menggali berbagai pemikiran dan pendapat yang sudah matang terhadap sumber-sumber sejarah, khususnya mengenai akar spiritualitas Islam dan kehadiran Syiah sejak awal Islam di Nusantara. Narasumber itu adalah sebagai berikut (diurut berdasarkan abjad):

- Prof. Dr. Abdul Hadi
  Budayawan Indonesia
- Drs. Abdul Rouf Abdullah
  Ketua Pengelola Makam Maulana Malik Ibrahim, Gresik
- Agus Sunyoto, M.A.
  Budayawan dan Sejarawan
- Dr. Asna Husin
  Pengajar Peradaban Islam di IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh
- Prof. Dr. Azyumardi Azra
  Guru Besar Sejarah Islam dan Direktur Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Ciputat
- Badruzzaman, M.A.
  Budayawan; Ketua Majelis Adat Aceh
- KH. Dr. Dhiyauddin Qushwandi
  Ketua MUI Jawa Timur; Ketua Robithoh Al-Azhamat Khan Asia Tenggara
- Dr. Haidar Bagir
  Ahli Filsafat Islam dan Tasawwuf
- Dr. Julisprong Chularatana
  Sejarawan Universitas Chulalongkorn, Bangkok, Thailand
- Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer
  Guru Besar Pemikiran Islam UIN Ciputat
- Muhammad Ali Rabbani, MA
  Budayawan-Sejarawan Iran tentang Asia Tenggara
- Prof. Dr. Mulyadhi Kartanegara
  Guru Besar Filsafat Islam UIN Ciputat
- Prof. Dr. Nina Herlina Lubis
  Guru Besar Sejarah Islam UNPAD Bandung
- Dr. Oman Faturrahman
  Ahli Filologi dan Sejarawan UIN Ciputat

- Dr. Rabithah Mohammad Ghazali
  Sejarawan Universitas Kebangsaan Malaysia, Bangi, Malaysia
- Dr. Rusdi Sufi
  Sejarawan Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh
- KH. Prof. Dr. Said Agil Siradj
  Ketua Umum PB Nahdhatul 'Ulama
- Drs. Sardjono Suradi Soegondo
  Ketua Pengelola Makam Sayyid Jumadil Kubro, Trowulan, Mojokerto
- Taufiq Harris, MA
  Sejarawan Universitas Gresik
- Dr. Yance Rumahuru
  Sejarawan STAKPN, Ambon, Maluku
  Ketua Pengurus Makam Sultan Malik al-Saleh, Lhokseumawe, Aceh
  Ketua Pengurus Makam Syiah Kuala, Banda Aceh

Film dokumenter berbasiskan riset ini juga telah menggunakan puluhan buku dan jurnal sejarah, antropologi, kebudayaan, tasawwuf, sastra dan pemikiran Islam umumnya. Beberapa buku-buku yang digunakan sebagai referensi utama dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- Abdul Hadi W.M., Tasawwuf *Yang Tertindas: Kajian Hermenetik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Aboebakar Atjeh, *Aliran Syiah di Nusantara,* Jakarta: Islamic Research Center, 1977.
- Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo,* Jakarta: IIMAN, 2012.
- Ahmad Jelani Halimi, *Sejarah dan Tamadun Bangsa Melayu,* Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2008.
- Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Ali Hasymi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia,* Medan: Al-Ma'arif 1971.
- _____, *Syiah dan Ahl as-Sunnah Saling Rebut Pengaruh di Nusantara,* Surabaya: Bina Ilmu, 1984.
- 'Allamah Thabathaba'i, *Shi'ite Islam* (by Seyyed Hossein Nasr), Qum: Ansariyan Publications, 2001

- Alwi Shihab, *Akar* Tasawwuf *di Indonesia: Antara* Tasawwuf *Sunni dan* Tasawwuf *Falsafi,* Jakarta: IIMAN, 2009.
- Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450 – 1680,* New Haven: Yale University, 1993.
- Rahman Zainuddin dan Hamdan Basyar (eds), *Syiah dan Politik di Indonesia,* Jakarta: Mizan, 1992.
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad 17-18,* Jakarta: Kencana, 2004.
- Azyumardi Azra dkk., *Peran Dakwah Damai Habaib/'Alawiyyin di Nusantara,* Yogyakarta: RausyanFikr, 2013.
- Christoph Marcinkowski, *Shi'ite Identities: Community and Culture in Changing Social Contexts,* Zurich: Lit Verlag, 2010.
- Clara Brakel-Papenhuyzen, *Oral Literary Traditions in Sumatera*, *Wacana* (Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya UI), *Oral Traditions in the Malay World,* Jakarta: 12 (1) 2010.
- Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,* Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Jacques Maritain, *On Philosophy of History,* New York: Charles Scribner's Sons, 1957.
- Kamil Mustafa Al-Shaibi, *Sufism and Shi'ism*, Surbiton-England: Laam Td., 1991.
- M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since 1200,* Hampshire: Palgrave, 2001.
- Muhammad Faizal bin Musa, *Sayyidina Husein dalam Teks Klasik Melayu,* Jurnal *al-Qurba*, *Tradisi dan Kebudayaan Ahlulbait di Nusantara*: Makasar, 2010.
- Muhammad Zafar Iqbal, *Kafilah Budaya: Pengaruh Persia terhadap KeBudayaan Indonesia,* Jakarta: Citra, 2006.
- Murtadha Muthahhari, *Masyarakat dan Sejarah,* Bandung: Mizan, 1985.
- Muzaffar Dato' Hj. Mohamad dan Tun Suzana (Tun) Hj Othman, *Ahl al-Bayt of rasulullah SAW and the Malay Sultanates,* Selangor: Crescent News, 2010.
- Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah,* Jakarta: Gramedia, 1992.

- Steven Drakeley, *The History of Indonesia,* Connecticut: Greenwood Press, 2005.
- Willem van der Mollen, *Literatur as a source for history*"; *Wacana* (Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya UI, Vol. 10, Jakarta, 2008.

Hasil Penelitian

Dengan menggunakan pendekatan multidisipliner budaya-religi, literatur sastra keagamaan, antropologi sejarah, dan sosiologi perkembangan, peneliti Marcinkowski menyimpulkan bahwa pengikut Syiah yang mengembara ke Asia Tenggara pada masa awal Islam adalah Syiah spiritual.[302]Atas dasar kajian menyeluruh dengan menggunakan pendekatan multidisipliner, yaitu historiografi tradisional dan modern, antropologi sejarah, studi literatur sastra, interpretasi tradisi dan budaya, dan dinamika identitas Syiah, terdapat dua kesimpulan pokok yang dapat dirumuskan, yaitu:

1. Dengan pendekatan historiografi modern dan arkeologi sejarah, memang tidak mudah menunjukkan kehadiran Syiah pada masa penyebaran Islam awal di Nusantara, tetapi lebih sulit untuk menafikan kehadiran Syiah pada masa itu.
2. Dengan pendekatan antropologi sejarah, interpretasi tradisi dan budaya keagamaan, dan studi literatur sastra keagamaan awal, kehadiran Syiah adalah sesuatu yang masuk akal, realistis, dan menerangi banyak mistri kegelapan sejarah awal Islam di Nusantara.

Berdasarkan studi literatur sastra, kebudayaan, dan tasawwuf, Abdul Hadi menyimpulkan bahwa tiga elemen utama pembentuk kebudayaan Islam awal Nusantara adalah:[303]

1. Syiah
2. Sunni-Syafi'i
3. Tasawwuf

Saran dan Rekomendasi

Dalam pandangan KH Said Agil Siradj, perlu dikaji ulang penulisan sejarah Islam Indonesia karena menurutnya, banyak dimensi

[302] Baca Marcinkowski2010
[303] Wawancara Prof. Abdul Hadi, WM sebagai narasumber film "Kehadiran Syiah Nusantara"

dan data sejarah yang tereliminasi dan dibuang. Sejarah kita masih belum benar, masih belum fair, penulisan sejarah nasional banyak sekali mengenyampingkan peranan para wali, peranan para ulama dalam membangun masyarakat yang beradab, masyarakat beragama, masyarakat berbudaya di Nusantara ini, seakan-akan peranan ulama sangat kecil, peranan Habib *Ahl al-Bayt* juga tidak ditulis dengan benar, dengan sejujurnya, banyak yang dikurangi, banyak yang dibuang, bisa saya contohkan misalnya peranan habib di Jakarta ini, para habib yang di Luar Batang, Kwitang sangat besar sekali membangun masyarakat Jakarta; begitu pula Hasyim Asy'ari peranannya dalam membangun sebuah masyarakat yang beragama, berbudaya, berperadaban hanya disebut sekilas dalam sejarah. Oleh karena itu, penulisan sejarah Islam Indonesia perlu dikaji ulang.[304]

Sementara Agus Sunyoto merekomendasikan epistemologi dan metodologi baru yang lebih sesuai dengan kebudayaan Islam Indonesia untuk menulis sejarah Islam Indonesia. Budayawan-sejarawan NU ini memperluas pengertian 'fakta sejarah' yang tidak hanya terbatas pada fakta empiris berupa prasasti dan artefak sejarah, tetapi juga 'sesuatu yang riil meski tidak empiris. Dia mencontohkan tentang 'suara' dalam ritus-ritus keagamaan, misalnya bacaan *shalawat* yang dipelajari dan diterima turun temurun. Meskipun tradisi *shalawat* ini, katakanlah, tidak memiliki tugu, prasasti atau naskah, ia adalah fakta sejarah yang riil, yang hidup dalam masyarakat sejak masa awal Islam hingga hari ini.

Harus dibangun satu epistemologi baru dalam memaknai ilmu sejarah. Sebagai contoh, fakta yang disebut fakta historis menurut ilmu arkeologi, ilmu sejarah itu adalah fakta yang berkaitan dengan data empiris sejarah, yang berkaitan dengan prasasti-prasasti, kronik-kronik, naskah-naskah, sisa-sisa peninggalan lama dan lain sebagainya, itu fakta empirik. Ketika kita mendalami satu sejarah hanya bertumpu pada satu pandangan fakta empirik ini, kita akan banyak mengalami kesulitan. Misalnya, karena tidak tercatat dalam suatu kronik maka seorang tokoh menjadi dianggap tidak ada. Padahal, sebetulnya sang tokoh itu riil ada, tetapi karena tidak ada prasastinya bisa maka dianggap tidak ada. Hal ini terjadi pada, misalnya, tokoh Ken Arok karena tidak ada prasasti zaman itu lalu dia dianggap tokoh mitos. Ada

[304] Wawancara dengan Said Agil Siradj sebagai narasumber film "Kehadiran Syiah Nusantara".

yang menganggap bahwa Ken Arok itu tidak ada sebetulnya, tokoh mitos saja karena tidak ada prasasti yang menyebutkan bahwa dia ada, padahal sebenarnya dia ada karena keturunannya ada.[305]

Kita berharap rekonstruksi sejarah Islam awal di Nusantara dapat memberikan jawaban banyak misteri dan kegelapan sejarah serta membuka horison baru untuk menatap dan menjemput kejayaan peradaban Islam Indonesia di masa depan.[]

Daftar Pustaka

Azra, Azyumardi, 2004. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad 17-18* (Jakarta: Kencana).

Cassirer, Bara Ernst, 1979. *An Essay on Man* (New Haven: Yale University Press).

Hasymi, Ali, 1971. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*(Medan: Al-Ma'arif).

Kartodirdjo, Sartono, 1992. *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah*(Jakarta: Gramedia).

Ricklefs, M.C.,2011.*A History of Modern Indonesia since 1200*(Hampshire: Palgrave).

Shihab, Alwi, 2009. *Akar* Tasawwuf *di Indonesia: Antara* Tasawwuf *Sunni dan* Tasawwuf *Falsafi*(Jakarta: IIMAN).

Thabatab'i, 'Allamah, 2001. *Shi'ite Islam* (Terjemahan oleh Seyyed Hossein Nasr), (Qum: Ansariyan Publications).

Maritain, Jacques, 1957. *On Philosophy of History*(New York: Charles Scribner's Sons).

Marcinkowski, Christoph, 2010.*Shi'ites Identities: Community and Culture in Changing and Social Contexts*(Zurich).

Muthahhari, Murtadha, 1985. *Masyarakat dan Sejarah*(Bandung: Mizan).

Van der Mollen, Willem, 2008. "Literatur as a source for history" dalam *Wacana* (Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya UI, (10): 191-206.

Mas'udi, Masdar F., 2012. *Peradaban Islam Bangkit dari Indonesia*, Website ICMI (2012) http://sitarlingicmi.wordpress.com/2012/09/13/peradaban-islam-bisa-bangkit-dari-indonesia/

[305] Wawancara dengan Ki Ngabehi Agus Sunyoto sebagai narasumber film "Kehadiran Syiah Nusantara".

INDEKS

A

Abu Bakar vii, 29, 50, 54, 88, 109, 167, 179, 189, 213, 230, 272, 278
alawiyah 51
Alawiyah xviii, 55, 79, 80
Al-Ghazali 16
Al-Ghulat 11
Ali iv, vii, viii, ix, xi, xiii, xx, xxi, xxv, xxvii, 6, 8, 10, 11, 18, 21, 23, 25, 27, 29, 31, 33, 42, 44, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 79, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 105, 109, 110, 119, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 156, 157, 159, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 175, 179, 180, 188, 189, 190, 191, 198, 201, 202, 205, 213, 217, 227, 230, 231, 233, 245, 247, 248, 249, 256, 263, 264, 269, 272, 273, 278, 286, 319, 323, 324, 328
Ali al-Rida 21
Al-Insan al-Kamil xxii, 21, 75, 84, 85
Ali Syariati vii, 93, 147
Amerika Serikat xv, xvi, xvii, 91
Ash'ariyah 91, 173
Ayatullah Ruhollah Khomeini x, xviii
Ayutthaya xiii, xxi, 37, 39, 67, 76, 78, 81, 82, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138

B

Buddha 40, 47, 60, 74, 75, 78, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 102, 114, 118, 125, 127, 128, 135, 225, 317
Bustan al-Salatin xxii, 75, 202, 209

C

Churarajmantri 81, 123, 124, 129, 130, 131, 133

F

Fagheh xix
Fatimah vii, viii, ix, xx, xxv, xxvi, 17, 21, 25, 31, 50, 51, 54, 65, 109, 157, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 190, 205, 206, 230, 231, 247, 248, 269, 273
Fatimiyah 11, 55
Fiqh xix, 94, 303, 312

G

Ghulat 11, 90, 91, 104

H

Hadhramaut xviii, xxvi, 23, 49, 50, 54, 56, 57, 58, 61, 66, 71, 74, 80, 143
Hamzah Fanshuri xxi, xxii, xxvi, xxvii, 67, 76, 84, 193, 321
Hasan ix, xxi, 10, 19, 21, 27, 29, 31, 42, 50, 51, 52, 54, 56, 60, 63, 95, 141, 142, 143, 144, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 175, 181, 189, 190, 191, 192, 205, 208, 230, 231, 233, 249, 264, 322
Hasan al-Banna 95
Hikayat Amir Hamzah xxii, 160
Hikayat Muhammad bin Hanafiyah xxii
Hindu 45, 46, 47, 60, 74, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 102, 112, 113, 123, 142, 143, 144, 225, 267, 317
Husein ii, iv, ix, xiii, xiv, xvi, xxi, xxiii, 3, 10, 18, 19, 21, 29, 30, 31, 42, 51, 52, 54, 55, 56, 65, 67, 81, 88, 91, 94, 108, 109, 110, 119, 120, 125, 134, 135, 138, 141, 144, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 188, 189, 190, 191, 192, 204, 205, 210, 216, 217, 218, 219, 220, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 242, 248, 249, 263, 274, 298, 299, 300, 303, 305, 307, 312, 313, 315, 319, 322, 325
Husein Thabataba'i xxiii

I

IJABI 26, 199, 301, 309, 311
ikhtilaf viii
Irfan xix, 36, 38, 39, 55, 60, 61
Isma'iliyah 11

J

Ja'far Sadiq 21
Jalaluddin Rumi xxv

K

Kapal Sulayman xxi
Karmatiyah 9, 10, 11
Kesultanan Songkhla 129

M

Majelis Ulama Indonesia (MUI) xxiii, 281
ma'sum 21, 189
Maturidiyah 91
mistisisme xix, xxii, 74, 76, 79, 83
Mizan xxiii, 24, 27, 28, 31, 65, 96, 104, 180, 195, 196, 223, 224, 250, 270, 298, 312, 325, 328
Moro 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 151
MUI xxiii, xxiv, 281, 288, 323
mullah xvi, 10, 132
Mullah Sadra xxiii
Murtadha Mutahhari xxiii, 180
Mu'tazilah xviii, 91, 173, 174

O

Orde Baru xxiii, 220, 221, 255

P

Pariaman 10, 19, 20, 22, 211, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224
Persia xiii, xiv, xix, xx, xxi, xxii, xxiii, xxv, 8, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 33, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 52, 53, 54, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 89, 101, 103, 111, 112, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 132, 136, 138, 153, 154, 155, 159, 171, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 208, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 245, 246, 249, 258, 325

Q

Qum xix, xxii, 23, 25, 27, 53, 56, 63, 111, 132, 138, 148, 175, 181, 303, 306, 307, 313, 324, 328
qutb 21

R

Rafidhah ix, x
Revolusi Islam Iran x, xvi, xviii, xxii, xxiii, 93, 132, 147, 242, 256, 274, 292, 302

S

Salafiyah-Wahhabiyah 26
Savafid 11, 12, 20
Sayyid Qutb 95
Sir Stamford Raffles 19
Suharto xxiii, 95
Sulalat as-Salatin xxii
Syaikh al-Islam 68, 75, 81, 82, 83, 105, 124, 147

T

Tabut 18, 19, 20, 22, 27, 28, 29, 155, 158, 161, 162, 163, 166, 169, 170, 220, 223, 322
Tahlilan 20
Taj al-Salatin xxii, 16, 75, 201, 202
taqarib 26
Taqiyah xiv, 128, 214, 291, 293, 294, 295, 296, 302, 303, 304, 309, 310, 311
tariqah 21
tasawwuf xviii, xx, 38, 39, 55, 60, 63, 64, 71, 215, 249, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 326
Tasawwuf 20, 61, 71, 195, 196, 318, 323, 324, 325, 326, 328
Tasyayyu vii, viii
tawassul xxi, 321
Tuanku Rao 9, 29, 30

U

Umar bin Khattab vii, 157, 165, 166, 167, 170, 179, 189, 213, 230, 264, 278
Utsman bin Affan vii, 5, 179, 189, 213, 230, 264, 278

V

Velayat-e Fagheh xix

W

Wiridan 20

Y

YAPI 24, 29, 298, 306, 307

Z

Zayn al-'Abidin 21
ziyarah xxi, 144, 150

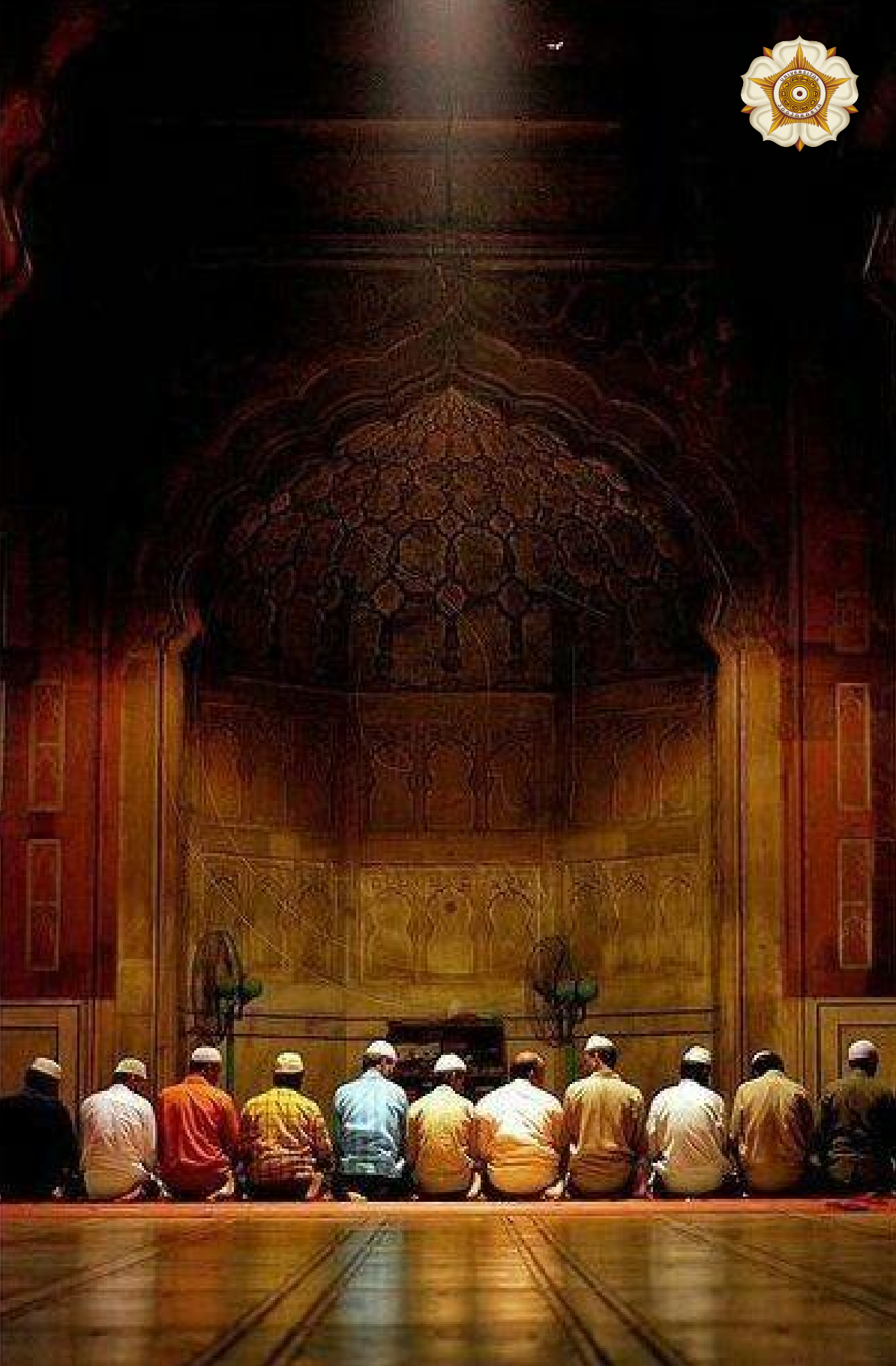
PANCASILA

KETUHANAN YANG MAHA ESA

KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB

PERSATUAN INDONESIA

KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK-
SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN

KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

UNIVERSITAS
JOGJAKARTA